Makaleler
(1)

SEYYİD HÜSEYİN NASR





insan yayınları

insan yayınları: 124
düşünce dizisi: 29

ISBN 975-574-047-3

insan yayınları
klodfarer cd. 27/5 türbe, istanbul
Tel: 516 08 28 - 518 08 78

tashih
ş. yalçın - i. örgen

dizgi-iç düzen
birim

baskı-cilt
doğan ofset

kapak düzeni
murat çiftkaya

kapak baskısı
tayt ofset

istanbul
şubat 1995

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Town Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimiz tarafından olmak üzere Türkçe'ye çevrilen kitapları şunlardır: *İnsan ve Tabiat* (çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İst. 1982); *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* (çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1984); *Üç Müslüman Bilge* (çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1985); *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İst. 1985); *İslâm'da İdealler ve Gerçekler* (çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İst. 1985); *Batı Felsefeleri ve İslâm* (çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yayıncılık, İst. 1985); *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İst, 1988); *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar* (çev. Hayriye Yıldız, Akabe Yayınları, İst. 1988); *İslâm ve İlim* (çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İst. 1989); *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (çev. Savaş Şafak Barkçın - Hüsamettin Aslan, İnsan Yayınları, İst. 1989); *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet* (çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İst. 1990); *İslâmda Bilim ve Medeniyet* (çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İst. 1991) *İslâm Sanatı ve Maneviyatı* (çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İst. 1992)

Makaleler

Seyyid Hüseyin Nasr

Türkçesi
Şahabeddin Yalçın



insan yayınları

Düşünce Dizisi

* İSLAM VE MODERN İNSANIN ÇIKMAZI – S. H. Nasr
* EVRENİN YATIŞMAZ YAPISI – Abdülkerim Suruş
* MÜSLÜMAN PSİKOLOGLARIN ÇIKMAZI – M. B. Bedri
* SÖMÜRGE ÜLKELERİNDE FİKİR SAVAŞI – Malik Binnebi
* MAĞLUPLARIN ZAFERİ – Erol Özbilgen
* ÇEVRESİZSİNİZ – Deniz Gürsel
* İLERLEMEYE FARKLI BİR BAKIŞ – Lord North Bourne
* ONBİRİNCİ SAAT – Martin Lings
* KİRLENMENİN BOYUTLARI – Ersin Gürdoğan
* İSLAM VE BATI – Perviz Manzur
* ŞEHİRLERİN RUHU – Gülzar Haydar
* DİNİN SOSYAL GERÇEKLİĞİ – Peter L. Berger
* DİN VE PSİKOLOJİ – Carl Gustav Jung
* FELSEFE-İ ÛLÂ – Şemseddin Günaltay
* AKLIN AYNASI – Titus Burckhardt
* İSLÂM MANEVİYATI VE BATI – Michel Valsan
* BİR KUTSAL BİLİM İHTİYACI – S. Hüseyin Nasr
* GELENEK VE MODERNLİK ARASINDA – M. Armağan
* MİSTİK DÜŞÜNCE VE YENİ FİZİK – Michael Talbot
* İSLÂM'DA SEMBOLİK DİL – Sadık Kılıç
* KUTSALIN PEŞİNDE – S.H. Nasr - K. O'Briene
* MAKALELER – S. Hüseyin Nasr

İçindekiler

Önsöz

Modern düşüncenin sakat insan anlayışının neden olduğu beşerî bozuklukların gittikçe daha çok kişi tarafından farkedilmesi insanları alternatif dünya görüşü arayışına sürüklemiştir. İnsanlar artık mezkur düşüncenin dünyayı bir cennete dönüştüreceğine inanmamaktadır. İşte arayış içinde olan insanoğlunun karşısındaki tek sahici alternatif, dinî dünya görüşüdür. Ancak şartlar değiştiği için bu görüşün yeniden formüle edilmeye ihtiyacı vardır. Bu görev de en başta öncü Müslüman entellektüel ve bilginlerin görevidir. İşte bu vazifeyi yüklenen İranlı bilgin Seyyid Hüseyin Nasr uzun zamandan beri insanlara dinî dünya görüşünü tanıtmayı üstlenmiştir. Bu çerçevede yirmiyi aşkın eser yazmış olan Nasr'ı Türkiye okuru da yakından tanımaktadır. Bu kitapla birlikte Türkçe'ye kazandırılmış olan eserlerinin sayısı onbeşi bulmuştur.

Bu kitapta yer alan makalelerin her biri değişik yer ve zamanlarda Doğuda ve Batıda yayınlanmıştır. Örneğin ilk makale yani "Çok-dinli bir dünyada yaşamak" başlıklı makale Kuzey Carolina Üniversitesinde bir konferans olarak verilmiştir. İkinci makale Hindistan'da yapılmış bir konuşmanın *India International Quarterly* adlı dergide yayınlanmış metnidir. Aralarında kitap tanıtım-eleştiri yazıları da bulunan diğer makaleler belirttiği-

mi gibi çeşitli yerlerde yayınlanmıştır. Bu arada "İnsan ve Medeniyetin Geleceği" adlı makale *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 8. sayısında yayınlanmıştır.

Nasr'dan yaptığım üçüncü tercüme olan *Makaleler* kitabı bir anlamda Nasr ile aramda entellektüel bir akrabalığın teşekkül etmesine vesile olmuştur. Çok verimli bir bilgin olan Nasr yazmaya devam ettikçe biz de onun eserlerini Türkçe'ye kazandırmaya devam edeceğiz.

Çaba bizden tevfik Allah'tandır.

Şahabeddin Yalçın
23 Ocak 1995, İstinye

1

Çok-Dinli Bir Dünyada Yaşamak*

Konuşmama konuyla alâkalı bir anımı naklederek başlamak istiyorum. New Jersey'de Hıristiyan bir hazırlama okulunda genç bir öğrenci iken, İslam geleneğine kökten bağlı bir Müslüman olmama rağmen, yıllarca hemen her Cumartesi kiliseye götürüldüm. Başka bir dini böylece doğrudan yaşamak bana çok dinin bulunduğu bir dünyada yaşadığımı hatırlatmıştır. Bu olay, daha sonra teolojik ve felsefi yaşamımda karşılaştığım derin gerçeklikleri ortaya çıkarmıştır. Bu olayla beraber insanın kendi dini köklerinin bilincinde kalarak başka dini evrenlere mensup insanlarla şahsi ve fikri düzeyde temas kurarak çok dinli bir dünyada yaşamasının anlamı üzerinde düşünmeye başladım. Batıda tahsil gören bir Müslüman olarak bu kendi tecrübem karşıma çok dinli bir dünyada yaşama sorununu çıkardı.

Atom gücünün kullanılması ve uzaya yolculuk yapılmasıyla tanınan yirminci yüzyılın insanının yeni maceralarıyla ilgili çok şeyler söylendi. Fakat kişisel olarak ben, yirminci yüzyıl insanı-

*8.4.1985 tarihinde Kuzey Carolina Üniversitesi Diniyât Kürsüsünde konferans olarak verilmiştir.

nın atalarının yaşamadığı gerçekten ehemmiyetli bir gerçeklik ile karşı karşıya bulunduğuna inanıyorum. Bu tecrübe, yeni bir kıtanın veya hatta gezegenin keşfi değil, bir dini evrenden başka bir dini evrene yapılan yolculuktur. İnsanoğlu çok uzun bir süre kendi dininin *ed-Din* olduğu bir dünyada yaşamıştır; bu dünyada Allah'ın (c.c.) Mutlak olarak bilgisi ve tecrübesi, insanın kendi dinini mutlak olarak görüşünde doğrudan akis bulmuştur. Ben burada mutlak terimini, bütün olgucu eleştirilere rağmen, metafizik ve teolojik anlamda kullanıyorum. Allah'tan (c.c.) bahsetmeyen Budizm ve Taoizm gibi tanrısal olmayan dinlerde bile –bu dinlerde sadece Boşluk'tan veya Yüksek İlke'den bahsedilebilir– Nihai Gerçeklik veya Mutlak bilgisi ve tecrübesi, bu dinlerin mensuplarının kendi dini öğreti, biçim ve ayinlerinde yaşadıkları mutlak anlayışına aksetmiştir. Dolayısıyla geçmişte bir dini yaşamak demek, değerleri ve bakış açıları beşeri yaşam üzerinde mutlak mânâda egemen olan bir dünyada yaşamak demekti.

Bu, insanın vaki olan ve olması gereken normal durumudur. Fakat bugün normal zamanların zıddına modernizmin etkisine girmiş olan her yerde durum değişmiştir. İnsanın normal durumu, onun kendini kâinatta nasıl gördüğünü belirtmekle anlaşılabilir. Astronomik ve de "teolojik" olarak çok geniş olan uzayda başka güneşlerin mevcudiyetini kabul ederiz; buna rağmen bu dünya üzerinde sanki güneşimiz dünya etrafında dönen *tek* güneş imiş gibi yaşarız. Aksi takdirde akli dengemizi, barış ve istikrar hissimizi kaybederiz. Akıllılığımız, güneşe sanki o *tek* güneş imiş gibi bakmamızı gerektirir; fakat gerçekte o sadece *bizim* dünyamızın güneşidir. Benzer bir biçimde insanın bilinci de normal şartlarda adı ne olursa olsun belli bir evrenin güneşinin *tek* güneş olmasını ve dolayısıyla o evren için mutlak olmasını gerektirmiştir.

Ne var ki şöyle ya da böyle o homojen dini evren, insanlığın büyük bir bölümü için artık kaybolmuştur; gerçi geleneksel toplumların önemli ölçüde yaşadığı yerlerde hâlâ varlığını sürdür-

mektedir. Örneğin İslam veya Budist dünyalarda yaşayan Faslı balıkçılar ile Burmalı çiftçiler veya hatta bazı İtalyan köylüler ile çiftçiler için başka dinlerin varlığı sözkonusu değildir; çünkü onlar sadece kendi dinlerini bilmektedirler. Fakat Yahudiliği dışta tutmak gerekir, zira o, Hıristiyanlığın selefi ve arkaplanı olarak görülmekte ve dolayısıyla Hıristiyanlığa nazaran özel bir konuma sahiptir. Bu nedenle de kastettiğimiz Hıristiyanlar için o, aynı geleneğin bir parçasıdır. Lakin birçok Batılı ve modernleşmiş kimse için –bunlar özellikle Batılı aydınlardır– Batılı insanın modern zamanlara kadar içinde yaşadığı geleneksel Hıristiyan dünyasını teşkil eden kapalı dini evrenin sınırlarının erozyona uğramasından kaynaklanan yeni bir durum ortaya çıkmıştır.

İlginçtir, sadece iki dinin aynı yerde bulunması, başka dinlere ilişkin bu yeni bilinci temin edemez. Örneğin Hıristiyanlar asırlarca İran İsfahanı'nda yaşayan Müslümanlarla beraber yaşamış ve hatta onlarla dost olup pazarlarında alışveriş yapmışlardır. Fakat bir iki istisna dışında onlar arasında Hıristiyanlık ile Müslümanlığı karşılaştıran eserler yazan pek olmamıştır. Yine birçok kişi Hindistan'da genel bir çeşitli dinler bilinci olduğunu düşünür; fakat Hindistan'da hiç Tibet Budizmi'nden veya hatta Tibet'ten haberdar olmayan çok sayıda insan vardır. Hatta Hindistan'da ortaya çıkmış olan büyük Budizm dininden haberi olmayanlar bile vardır. M.S. 5. asırdan itibaren bu topraklardaki varlığını yavaş yavaş kaybeden Budizm, Nepal ve Sri Lanka gibi Hint alt-kıtasında hâlâ mevcudiyetini sürdürmektedir. Hindistan'ın bu bölgesinde de tarihin belli bir döneminde İslam ile Hinduizm en üst düzeyde karşı karşıya gelmiş ve bu karşılaşmanın bir bütün olarak Hint alt-kıtasının dini hayatı üzerinde kapsamlı neticeleri olmuştur.

Binaenaleyh, insanın kendi dininden başka bir dinin bilincine varmasını gerektiren durumun meydana gelmesi için iki dini topluluğun fiziksel olarak yan yana gelmesi yetmemektedir. Bunda başka birçok faktör de etkilidir. Batıya gelince, Batılı adamın

zihnindeki Hıristiyani dünya görüşü mutlaklığını kaybedince yeni bir durum ortaya çıktı; bu yeni durumun başlıca özellikleri, din olgusuyla ilgilenen veya inanç alemine bağlı olan hiç kimse tarafından gözardı edilemez. İşte bu nedenle bu gece çok önemli olan çağdaş dünyada din ve dinler konusunu işlemeyi düşündüm.[1] Zannediyorum bu konuyu özel olarak Hıristiyani bir açıdan inceleyecek başkaları da olacaktır. Ama ben buraya Müslüman bir bilgin olarak çağrıldığımdan –fakat Müslüman değil– doğal olarak İslam'ın bu konudaki görüşünü ele alacağım. Bu konunun özü şu soruda yatmaktadır: "Kendilerini ilgilendiren dünyanın farkına varmaları için kendi bölgesel kültürlerinin ve bağlı oldukları dinin sınırlarını aşmaları gereken insanlar için dinsel bir bakış açısından dini incelemek ne anlama gelmektedir."

[1]Bu metin, esasında çoğunlukla Hıristiyanlardan oluşan bir dinleyici kitlesi önünde okunduğundan atıflar da genelde Hıristiyanlığadır. Ayrıca, konuyla alâkalı olan birçok karmaşık metafizik ve teolojik mesele metinden çıkarılmıştır. Bu meselelere ilgisi olanlar şu eserlerimize müracaat edebilirler: S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred,* Albany, New York Devlet Üniversitesi Basımı, 1989; ve S.H. Nasr, *The Need for a Sacred Science.* (Bu iki kitap da Türkçe'ye kazandırılmıştır. İlki İz Yayınları tarafından [çev. Yusuf Yazar], ikincisi ise İnsan Yayınları tarafından [çev. Şahabeddin Yalçın] neşredilmiştir. Birincisi *Bilgi ve Kutsal*; ikincisi *Bir Kutsal Bilim* İhtiyacı adıyla çıkmıştır-Mütercim).

Ayrıca mukayeseli dinler konusuna ilişkin geleneksel çalışmalar için bkz. F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, çev. P. Townsend, Wheaton (Ill.), The Theosophical Publishing House, 1984 (Bu eser Ruh ve Madde Yayınları tarafından *Dinlerin Aşkın Birliği* adıyla neşredilmiştir-Mütercim); F. Schuon, *Christianity/Islam-Essays on Esoteric Ecumenism*, çev. G. Polit, World Wisdom Books, Bloomington (Ind.), 1985; F. Schuon, *Forme et substance dans les religions*, Paris, Dervy-Livres, 1975; R. Guénon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, çev. M. Pallis, Londra, Luzac &Company, 1945; A.K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, Bedfont (Middlesex), Perennial Books, 1979; M. Pallis, *The Way and the Mountain*, Londra, Peter- Owen, 1969; W. N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, San Francisco, Harper &Row, 1986; H. Smith, *The World Religions*, San Francisco, Harper Collins, 1991; ve M. Lings, *The Eleventh Hour*, Cambridge, Quinta Essentia, 1987.

Çağdaş insan, bizzat dinin gerçekliğini inkar etmeden dini ve manevi mahiyetini reddedemediği çeşitli dini geleneklere ait farklı dini gerçekliklerle karşı karşıyadır. Bunların ilki, yabancı bir dini evrenin en müşahhas ve somut tezahürü olan sanattır. Birçok farklı dünyaya ait değişik kutsal sanat formlarının olduğunu görüyor ve duyuyoruz. Bugün Chartres Katedrali'nin mimarisine duyarlı ve bu konuda bilgili olan tahsilli hiçbir Batılı, bir Cairene Camii'nin, bir güney Hindu Tapınağı'nın veya bir Kyoto Tapınakları'nın mimarilerinin güzelliğini gözardı edemez. Ne de Gregoryen tarzından Palestrina'ya kadar ciddi Batılı kutsal müzik formlarıyla ilgilenmiş ve müzik tahsili görmüş olan biri, manevi mesaj taşıyan bir tasavvuf musikisi, bir Hint müziği veya bir Budist müziğinden haberdar olmadan bu müziklerin kutsal karakterini –dikkat edin dini demiyorum, kutsal diyorum– anlayabilir. Bunun gibi diğer sanatları da sayabiliriz; örneğin şiiri ele alalım. Ciddi bir edebiyat eğitimi alan bir kişi, Celaleddin-i Rumi'nin şiirinin dini önemine değinmeden Haçlı St. John'u okuyup ondan dinen faydalanabilir mi? Modern dünyada yaşayıp da dini ve mistik şiire duyarlı bir kişinin, bu estetik ve sanatsal yolu izlemesi mümkün değildir.

Dolayısıyla, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, diğer dinlere ait kutsal sanatın bulunuşu, bu dinleri Batılı adamın hayatına tabiri caizse arka kapıdan sokmuştur. Birçok kişi onun gerçekten kutsal bir sanat eseri olduğunun farkına varmadan bir Taoist manzara resmini alıp, evine açmıştır. Bu sanat eseri kutsaldır; çünkü o, başka bir medeniyetin sanatsal geleneğine ait olup derin metafiziksel ve dini anlam taşıyan tabiatın bir manzara resminde ifade edilişidir. Bugün Batıda gerçekten tahsil görmüş olanlar, Doğunun ve Batının çeşitli dini geleneklerinin giriş kapısı olan kutsal sanatın varlığını kabul edip onun farkına varmalıdırlar.

İkinci bir gerçeklik de doktrindir. Hıristiyanlıkta kullanılan anlamda doktrin teriminin –Latincesi *docta*'dır– Sanskritçe, Çince veya Japonca gibi belirli geleneksel dillerde tam karşılığı olmazken Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyüsçülük ve Şinto-

izm'de Batılı dillerdeki doktrine karşılık gelebilecek bazı metafiziksel öğretiler mevcuttur. Fakat yine de Arapça'da ona karşılık gelebilecek bir sözcük vardır; bu sözcük *akide* sözcüğüdür. Dini akideyi ciddiye alan ve St. Bonaventure'u veya St. Thomas Aquinas'ı okuyan biri, diğer dinlere mensup insanlar tarafından yazılan dini mahiyetteki öğretilere gözlerini kapayamaz. Ortaçağ'da Hıristiyan Batıda dini cehdin dorukta olduğu ve Albertus Magnus ile St. Thomas'ın 1170'ler ve 1180'lerde Toledo yoluyla Latince'ye çevrilen İbn Sina ve Gazali'yi okudukları zamanlarda bile bu metinlerin dini bir önemi olduğunu biliyorlardı. Bu nedenledir ki, zamanın özür dileyici (apologetic) literatüründe şuna benzer ifadeler yer almışlardır: "Tamam, İslam hak bir din değildir; fakat bu metinler dini bir ehemmiyete sahiptir ve dinsel felsefe açısından incelenmelidir." Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda Latin İbn Rüşdcüler ile Tomistler arasındaki tartışmalar ve dahi diğer teolojik ve felsefi müzakereler bu gerçeğe işaret ederler.

Bugün Hıristiyan olmayan dini akaid hakkındaki bilinç daha da genişlemiş ve Ortaçağ ilahiyatçılarının konumunun ötesine geçmek zarureti hasıl olmuştur; çünkü onlar homojen bir Hıristiyan çevrede yaşıyordu ve vahyin evrenselliği ile dinin çeşitli biçimlerdeki gerçekliğini görmezden gelebiliyordu. Bu çağda Bhagavad-Gita'yı, onun dini mahiyetinden haberdar olmadan ciddiyetle okumak mümkün değildir. Ne de vicdanlı biri onu pagan (çok-tanrıcı) diye nitelendirebilir. Bu sebeple, bugün kutsal metin şeklinde olsun, açık metafiziksel anlatım, teolojik formülasyon ve mülhem edebiyat biçimde olsun diğer dinlerin öğretileri, inançlı kadın ve erkeklerce ciddiyetle ele alınması gereken bir metafizik, teolojik ve dini ehemmiyet taşımaktadır.

Son olarak belki de bu iki realiteden daha önemli olan başka bir gerçek vardır ki, o da başka dinlere mensup manevi kişilikli insanların varlığıdır. Bazıları için kutsal sanatı bir kenara itmek veya metafizik ve itikadi eserleri okumamak belki kolay olabilir, ama başka bir dini geleneğe mensup arif bir kişinin şahsında dini

ve manevi bir varlıkla karşılaşıp da o varlığı reddetmek pek de kolay değildir. Modern zamanlardan önce belli dönemlerde zaten bu gerçek vuku bulmuş ve örneğin Hindistan gibi kültürlerde olumlu karşılanmıştır. Büyük tasavvuf üstadları ilk defa Hindistan'a gittiklerinde Hint bilgeleri onların büyük ehemmiyetini hemen takdir etmişlerdir. Keşmir, Sind, Pencap gibi yerlerde iki zümrenin daha birçok karşılaşmaları vuku bulmuştur. Özellikle Çiştiye gibi Sufi tarikatlar Hindistan'ın içlerine kadar yayılınca bu iki geleneğin aziz ve bilgeleri birçok kez karşılaşma imkanı bulmuşlardır. Manevi kişilikli bir insanın emsaliyle karşılaşıp da onun manevi mahiyetini idrak etmemesi mümkün değildir; tıpkı başka bir matematikçiyle karşılaşan bir matematikçinin onun matematik bilgisini takdir edememesinin imkansızlığı gibi.

Yirminci yüzyılda başka dini geleneklere mensup kişilerin varlığı, bu kişileri terbiye eden dinin sahihliği meselesini geçmişten çok daha geniş bir ölçekte gündeme getirmiştir. Diğer dinlerin otantik mümessilleriyle karşılaşma, bu meseleyi ortaya çıkarmıştır; çünkü bu insanlar ahlâki davranış ve terbiyeye sahip olup öyle bir dünyada yaşamaktadırlar ki, bizzat dinin kendisi reddedilmeden haiz oldukları manevi özellikleri inkar edilemez. Bu insanların çoğunun Hz. İsa'nın öngördüğü insan tipine uymaları, bir Hıristiyanın onları ciddi bir şekilde gözönüne almamasını güçleştirmektedir. Bu, ondokuzuncu yüzyılda Hindistan'a gidip de Ramakrişna gibi bir insanla karşılaşan İngilizlerin yüzyüze kaldığı bir sorundur. Ve bu sorun bugüne dek devam edip gelmiştir. Örneğin, Charles Foucault'yu düşünelim; Cezayir ve Fas'ta bulunan bu ünlü Katolik misyoner, Sûfi veliler ile olan ilk karşılaşmasında onlarda aynen Hıristiyan geleneği mensuplarında bulduğu kudsiyeti görmüştür. Bu şahıs için o kişileri kurtarılmaya muhtaç müşrikler olarak görmek zordu.

Modern dünyada ilk defa genel kültürel ve toplumsal sahnede bu üç büyük dini gerçekliği; yani başka dinlerin sanat, öğreti ve manevi kişiliklerini görmek mümkün olmuştur. İnançlı insan

bugün eskisinden çok daha geniş bir alanda kendi dininin dışında olan bu dini gerçeklikleri kendi dinine olan bağlılığını kaybetme ızdırabı altında ciddiye alma zorunluluğu ile karşı karşıyadır.

Açıktır ki bu durum, dini ciddiye alan kişi için, bilhassa da Batılı için büyük bir sorundur. Bu kaçınılmaz durumun birçok nedeni vardır; bunların en önemlilerinden biri, bir mukayeseli dinler metafiziğinin genel dini ve akademik çevrelerde formüle edilememiş olmasıdır; gerçi bu alanda F. Schuon ve diğerlerinin yaptıkları büyük çalışmaları da zikretmemiz gerekir. Tabii bu durum, diğer dinlerle ilgili çalışmaların felsefi arkaplanını oluşturan pozitivizm, relativizm ve bir çeşit tek boyutlu varoluşçuluğun neticesidir. Zaten metafiziksel boyut büyük oranda çok daha önce Batı felsefe ve dünya görüşünden kovulmuştur. Bundan ötürü, diğer dinlerin derin bir kavrayışını ve "dinlerin aşkın birliği"ni mümkün kılan yegane vasıta olan metafizik öğretilerin peşinde olan modern bir Batılı, bir Hindu veya bir Müslüman ile aynı metafiziksel evren içinde değildir; çünkü bu ikinciler, gerçekliğin metafiziksel boyutunu Hindu ve İslami geleneklerin dünya görüşlerinin ayrılmaz bir parçası olarak gören düşünce tarzlarına daha kolay ulaşma imkanına sahiptirler. Batılı adamın bu önemli dinlerin çokluğu sorunuyla, felsefi manzaranın genellikle ondokuzuncu yüzyılın akılcılığı, Anglo-Sakson dünyada vuku bulan yirminci yüzyılın mantıksal pozitivizmi ile Kıta Avrupa'sında varoluşçu felsefenin mirası ile oluştuğu bir zamanda karşılaşmış olmasını belirtmek önemlidir. Eğer Meister Eckhart, St. Bonaventure veya Nicholas of Cusa, Batıda sadece birkaç seminer ve felsefe tarihi derslerinde değil de etkili felsefi çevrelerde yaşasalardı durum çok daha farklı olurdu.

Batıda varolan bu gerçek metafizik eksikliği, Batılı din tarihçileri ve felsefecilerinin yüzyüze kaldığı felsefi sorunları göğüslemeyi güçleştirmektedir. Netice olarak, akademik din bilginlerinin ancak birkaçı ilmi, felsefi ve dini açılardan tatminkâr bir ce-

vap verebilmektedir. Modern bilgin ve filozoflar için çözümü oldukça güç olan bu sorunu şu şekilde tahlil edebiliriz:

Eğer metafiziksel ve teolojik anlamda Allah (c.c.) mutlaksa ve dinde Mutlak olarak konuşuyorsa –tabii bu da o dini *tek* ve *asıl* din yapacaktır– o takdirde bir mutlaklar çokluğunu ima eden dinlerin çokluğunu nasıl izah edeceğiz? Bu, zaten Mutlak'ı izafileştirmek değil midir? İlk ve temel soru budur. Şimdi somut bir örnek verelim. Örneğin Hz. İsa der ki: "Ben; yol, hayat ve hakikatım." İslam Peygamberi ise "Beni görmeyen hiç kimse Allah'ı (c.c.) göremez" der. Diğer dinlerin kurucuları da benzer şeyler söylemişlerdir. Peki bu ne demektir? Eğer Hıristiyanlar Yeni Ahit'teki sözleri, Müslümanlar Kur'an ve hadislerdeki ifadeleri, Hindular da Bhagavad-Gita'daki sözleri ciddiye alırlarsa o zaman bu dinlerden birine mensup olanlar başka birine mensup olanların ifadelerinden çıkan mutlaklığı nasıl benimseyeceklerdir? Mutlak kavramını nasıl anlamalıyız?

Bu temel soru birçok kişiyi dinin izafiliğine ve dolayısıyla dinin inkarına götürmüştür. Zira Mutlak'tan gelmeyen ve ona götürmeyen bir din artık din değildir. 19. yüzyılda Karl Marks ve Ludwig Feuerbach gibi agnostik ve ateist filozoflar ile Auguste Comte gibi pozitivistlerin dine vaki saldırıları, sadece dinin metafiziksel ve tabiat-üstü unsurlarının reddine değil, aynı zamanda kısmen dinlerin çokluğuna dayanıyordu. Üstelik, halk arasında bilinen "bekârlık iyidir" veya "ancak bir karıyla evlenilebilir" şeklindeki Hıristiyan öğretisini gördükten sonra Müslümanlarla veya Hindularla veyahut da Eski Ahid'in peygamberleriyle –ki bunlar birden fazla kadınla evlenmişlerdir– karşılaşmak dini emirlerin "mutlaklığını" şüpheye düşürecektir. Bunun neticesinde, şüpheci ve tanrıtanımaz filozoflar ile birçok sıradan mü'min herşeyin izafi olduğu ve dolayısıyla dinin nihai hiçbir anlamı olmadığı sonucuna varmışlardır. Mutlak mefhumuna sahip olmayan bir dinin yaşayamayacağını sanırım tekrarlamak gerekmez. Dinin mutlaklığı, aslında onun kaynağının mutlak oluşunun zo-

runlu bir sonucudur. İnançlı insanlar olarak iyi bir Hıristiyan veya iyi bir Müslümanın doğru yolda olduğu ve öldüklerinde Allah'ın (c.c.) himayesinde olacağı anlayışı, dinde bulunan mutlak mefhumundan ve nihayet Allah'ın (c.c.) mutlaklığından kaynaklanan dini kesinliğe dayanır.

Peki bu mutlaklık yok olursa ne olur? Üç ihtimal vardır: Bunlardan ilki, bütün dinlerin mesajlarının mutlaklığına ilişkin iddialarını reddedip tüm dini öğretilerin izafi olduğunu öne sürmektir. Bunu yapmak demek tüm dinleri ve nihayette bizatihi *ed-Din'i* ortadan kaldırmak demektir. Ve sonuçta şu iki pozisyondan birini kabul etmek zorunluluğu hasıl olur. Biri, tüm dinleri, salt tarihi ve toplumsal görüngülere indirgeyen tarihselciliktir. Bu, kişinin kendini etkileyen şeyi öyle bir tarzda incelemesidir ki, o, bunu sonuna kadar götürdüğünde en yüce öğretileri, evrimcilere göre herşeyi meydana getirmiş olan kozmik çorbanın moleküllerine indirgemek zorunda kalır. Tabii bu metafiziksel olarak saçma birşeydir; ama buna rağmen bazı kişiler bu indirgemeci, tarihselci yöntemi uygulamaya devam etmektedirler. İkinci pozisyon ise, kişisel inanç ve şahsi bağlılığın dinin kalbi olduğunu, fakat dinin değişmez hiçbir fikri veya ahlâki içerik taşımadığını kabul etmektir. Dolayısıyla, mutlak anlamda dinden bahsedilmemeli, bilakis dini iddiaların öznel mahiyetinden haberdar olunmalıdır. Her iki durumda da sonuç dinin yokolması veya en azından zayıflaması olacaktır.

İkinci bir ihtimal ise kişinin kendi dinini mutlak addedip diğer bütün dinleri reddetmesidir; bu bugün çok sayıda kişinin yaptığı şeydir. Geleneksel insanlığa normal gelmiş olan ve birçok sıradan insanın benimsediği bu tutuma saygı duymak gerekir. Dindar bir Müslüman veya Hindu için onun inanan bir Hıristiyan tarafıdan "kâfir" olarak görülmesi, aşkın ve dini bir anlamı olmayan bir dünyada yaşama şartına bağlı olarak bir sekülarist veya agnostik tarafından eşit olarak görülmesinden daha iyidir. Bununla taassup ve bağnazlığın müsamahaya tercih edilmesi gerek-

tiğini değil, bilakis dışlayıcı da olsa dini inancın inançsızlıktan –yirminci yüzyılda bu olağanüstü artmıştır– daha iyi olduğunu söylüyorum. Bu yüzden, aşkının inkarı ve relativizasyona karşılık bu pozisyon küçümsenmemelidir. Hakikat'ın bir formuna tutunup O'nun diğer formlarını inkar veya ihmal etmek O'nu tümden reddetmekten iyidir.

Bilinemezcilik tarafından ve yabancı dini evrenlerce tehdit edildiği bir zamanda onu Allah'a (c.c.) bağlayan bağlara tüm gücüyle sarılan birini –hiç değilse hâlâ homojen dini bir evrende yaşayan birini– eleştirmek öyle kolay olmasa gerektir. Hatırlamamız gerekir ki her dine göre insanın ilk vazifesi kendini kurtarmaktır. Ölüm anında kendimizle ilgili olarak sadece Allah'a (c.c.) karşı sorumluyuz. Yoksa dinlerin çokluğu meselesinden kaynaklanan sorunlar hakkında O'na karşı sorumlu değiliz. Hiçbir din mukayeseli dinler sorununu çözmeyenlerin Cennet'e gitmeyeceğini söylememiştir. Binaenaleyh, başka dinlerle karşı karşıya gelmemiş olanların kendi dinlerine bağlı kalmaları öyle kolayca tenkid edilemez. Bütün Müslümanların kafir olduğunu söyleyen Hıristiyan köktencilerle karşılaştım. Fakat söylemeye bile gerek yoktur ki, Allah'a (c.c.) ve Ruh âlemine inanmadığı halde tüm insanların kardeş olması gerektiğini düşünen insanlara dünyanın her tarafında rastlanabilir. Kendisi için Mutlak'ın hayatın merkezi olduğu bir Müslüman dinini yaşayabildiği sürece kesinlikle ilk pozisyonu ikinciye tercih edecektir; tabii bu perspektifin noksanlıkları akıldan çıkarılmamalıdır.

Yukarıda değinildiği gibi bu pozisyonun kusuru şudur: Şimdiden homojen dini dünyada çatlaklar meydana gelmiş ve bazı insanlar için kişinin yalnız kendi dininin gerçekliğini iddia etmesi yetmemektedir. Bu insanlar, bir dinin yerine niye çok dinin olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap verilmediği takdirde kişinin inancını kaybedeceğini düşünmektedirler. Sırf başka geleneklerle olan karşılaşmasından dolayı dini inancını kaybetmiş olan birçok insan vardır. Örneğin, Hıristiyanlığın öngördüğü şekilde Allah'a

(c.c.) inanmadığı halde sürekli oruç tutan Budist papazların olduğunu ve kendisinin ise Allah'a (c.c.) inanmasına karşın üç gün bile oruç tutmadığını farkedecektir bu insanlar. Bu, her yerde birçok insanı, özellikle de Amerika ve Avrupa'daki insanları rahatsız eden bariz bir sorundur. Ne var ki, yalnız kendi dinini doğru kabul edip onun değerlerini mutlak addetme pozisyonu, bugünün çeşitlilik kazanmış dünyasında varlığını devam ettirmektedir; fakat bu durum, aşikârdır ki, diğer dinleri ciddiyetle incelemeye ve anlamaya imkân vermemektedir.

Şunu hemen belirtelim ki Batılı bilginlerin dinlerin karşılaşmasına ilişkin fikri ve dini olarak tatminkar olan hakiki bir cevap verememelerinin bir sonucu da bir yanda dinler arasındaki mücadelenin, öbür yanda tüm dinlere karşı oluşan muhalefetin güçlenmesidir. Bu, anlaşılması gereken ve fakat burada yer olmadığı için tartışamayacağımız önemli bir olgudur. Modern dünyada birçok kişi, modernizmin kendisiyle beraber otomatik olarak dini konularda geniş görüşlülüğü getireceğini, yani insan ne kadar modern olursa başka inançlara mensup insanlara o kadar açık olacağını düşünmektedir. Yakın geçmişteki tarihsel tecrübeden anlaşıldığı gibi bu bir safsatadır. İran'da ilerlemiş yaşında on yıl önce ölen büyük ve saygıdeğer bir hocamdan duyduğum bir meseli aktarmak istiyorum. Onunla yaklaşık yirmi yıl İslam felsefesi ve tasavvuf tedrisatı yaptım; o benim için bir amca gibiydi. Bir gün şöyle dedi: "Açık fikirli olmak iyi bir şeydir; sanki, zihninin pencerelerini açmak gibidir. Bu da bir evin pencerelerini açmak gibidir. Eğer evinin duvarları varsa onun pencerelerini açmak tabii ki iyidir; fakat ya evinin hiçbir duvarı yoksa o zaman çölün ortasında ister o pencereleri açık tut, ister kapalı tut farketmez."

İnsan modernleştikçe açık fikirli olur fikri, dini bir anlamı olmayan saçma bir düşüncedir. Bir düzeyde açık fikirlilik olsa bile farketmez, çünkü modernistlere göre tüm yanlışlara karşı her ne pahasına olursa olsun savunulacak hiçbir dini ilke mevcut değildir. Onlar için değişmez ilkeler, dogmatizm ve taassup ile aynı

şeydir. Orta Doğuyu az çok tanımış altmış yaşın üzerindeki biri veya hatta buranın az modernleşmiş bölgelerinde biraz yaşamış biri bilir ki Orta Doğulu bir Müslüman, bir Yahudi veya bir Hıristiyan, bir nesil önce bugünkünden dini olarak daha hoşgörülü idi; ve bu bölgenin daha az modern yerleri de büyük şehirlerinden daha çok müsamahalıdır. Bu trajik gerçeğin temelinde birçok neden yatmaktadır.

Dünyanın bu bölgesinde söz konusu soruna sebep olan siyasal hususların yanında bir de asıl dini sebepler vardır. Bu sebeplerden biri de şudur: Modernizmin dini kimliğe saldırması birçok kişinin bu kimliği temelinde savunmasına yol açmıştır. Bu ilk Batılı din sosyologlarının tahmin etmediği yeni bir olguya yol açtı. Bunlar aynı şekilde dünyanın çoğu bölgelerinde zuhur eden dini uyanışı da kestiremediler. Birkaç beş yıllık kalkınma programından sonra gelişmemiş dünya adı verilen bölgelerde dinin modasının geçtiği ve artık kaybolduğu sanılıyordu. Elbette böyle olmadı; örneğin İran ve Mısır gibi birçok ülkede tam tersi oldu. Modernizmin Batılı olmayan ülkelerdeki etkisi sadece dinin çökmesine değil, onun bir biçimde yeniden dirilmesine de neden olmuştur.

Bunu bir kenara bırakıp ikinci ihtimale, yani insanın sadece kendi dinini doğru kabul edip diğer herşeyi yanlış addetme fikrine dönersek diyebiliriz ki, bu fikir kesinlikle modern dünyada yaygın olan tutumlardan biridir. Ne var ki bu tek başına yeterli değildir; çünkü bu konuşmanın ilk bölümünde ifade ettiğimiz etkenlerden dolayı dini varlığın evrensel karakteri, samimi olan ve kendi dini âleminin dışındaki din ve maneviyat ile gerçekten karşılaşmış olan herkes tarafından hesaba katılmalıdır. Bu görüş de yeterli değildir; zira farklı dinlere mensup insanlar arasında bir sosyal barış ve iyi anlayış tesis etmek ihtiyacı mevcuttur.

Üçüncü ihtimal ise bütün semavi dinleri doğru kabul etmektir. Bu demek değildir ki bütün dini iddialar doğrudur. Daima ayıklama ilkesine ihtiyaç vardır. Fakat eğer bütün vahyedilmiş dinlerin, tarihsel geleneklerin, medeniyetlerin, kutsal sanatların,

teolojilerin ve kutsallık olgusunun –bu, bir dinin otantikliğinin en önemli kıstaslarından biridir– kendilerinde tecelli ettiği bilgeler meydana getiren insanlığın milyonlarca dininin doğru olduğunu kabul edersek o vakit şu iki önemli soruyla yüz yüze geliriz: Peki o zaman yanlış olan hiçbir şey yok mudur? Çünkü eğer dini açıdan herşey doğru ise o zaman yanlış olan hiçbir şey yok demektir. İki artı iki dört eder; ama eğer cömertlik yapmak adına beş, hatta hayırseverlik yapıp da altı da edebileceğini söylersek o zaman matematiksel anlamda hiçbir doğru yok demektir. Bu yüzden ilk mesele hakikat (truth) meselesidir. İkincisi ise otorite, yani değişik dinlerin doğruluğu hakkında kimin hangi yetkiyle söz söyleyeceği meselesidir.

Bu ikisi temel meselelerdir; özellikle ikincisi belli bir dinin dışına çıkıldığında daha da önem kazanmaktadır. Belli bir dinin içinde o dine mensup insanların tâbi olacağı Tanrı kaynaklı asla yanılmaz bir otorite var olmuştur. Yoksa uzun vadede din diye birşey kalmazdı. Kutsal Ruh, *Magisterium*, İmamlar, Ümmet, *Dharma* Çark'ı veya benzer gerçeklikler şeklinde olsun, her dinde bir otorite ve o dinin hakikatının teminatı olmalıdır. Aksi takdirde insanlar o dinin öğretilerinin sahihliğinden emin olamazlar. Muayyen bir dini geleneğin mensupları, onun sahihliğinin teminatı olan bir otoritenin ve hakikatı konuşabilen birşeyin varlığından emin bir şekilde yaşarlar.

Öte yandan tek bir dinin çerçevesinin dışına çıkıp tüm vahyedilmiş dinlerin hak olduğunu söyleyen birine sorulacak ilk soru "Hangi otoriteyle bunu söylüyorsun?" sorusudur. Dini hakikat ve hakikat kıstasının yanında bu da cevaplandırılması gereken temel bir sorudur. Tüm dinlerin hak olduğu iddia edilirse o zaman niye Hinduizm hak, Jonestown hadisesi batıl olsun. Hak ve batıl dinleri birbirinden hangi kıstasa göre ayıracağız? Tıpkı herkesin seçme hakkı olması gibi herkesin peygamber olma hakkı olduğu da söylenebilir mi? Eşitlik düşüncesinin hakim olduğu bu çağda bile bu soruya evet diyenlerin sayısı çok azdır. Dolayısıyla bu oto-

rite ve hakikat suallari kesin bir şekilde cevaplandırılmalıdır. Şunu da ekleyelim ki, bu sorular cevapsız değildir. Ne var ki, verilen cevaplar büyük çapta mevcut dini ve akademik çevrelerde duyulmamıştır.

Evvela Batıda dinsel çeşitlilik olgusunu incelemeye çalışmış olan başlıca okulları kısaca özetlemek gerekir. Çünkü bu okullar derin dini çalışmaların yokoluşundan mes'ul olup çok dinli bir evrende hakikat ve otorite sorularına verilen tatminkâr cevapların yeterince duyulmamasından sorumludurlar. Bu temel soruların kesin cevaplarını genelde ihmale uğramış olan geleneksel okul vermiştir. Bu okula göre vahyi dinlerin hakikat ve asıl akidelerine zarar vermeden hakikatını tasdik etmek hem mümkün, hem de zorunludur. Bu okula daha sonra değineceğim.

Ama ondan önce Batıda bu dini formların çeşitliliği meselesini ele alan Hıristiyan ve seküler ilmi çalışmalara göz atmak istiyorum. Günümüzde yapılan dini çalışmaları anlamak bakımından bu önemlidir. Modern zamanlardan önce Batı dünyası –Batı dünyası derken Hıristiyan dünyayı kastediyorum– diğer dinlerle olan münasebeti açısından özel bir konuma sahip idi. İlk Hıristiyan dönemlerinden sonra Doğu kiliseleriyle önemli bir fikri alışverişi olmayan Batı Hıristiyanlığı bir anlamda Avrupa'nın bir köşesine hapsolmuştur. Londra'da oturan biri için bu çeşit ifadeler garip görünebilir, ama Delhi veya Tahran'da oturan biri için durum böyle gözükmektedir. Üzerinde Avrupa denilen bir yerin olduğu büyük bir Batılı toprak köşesidir burası. Batı Hıristiyanlığı, Ortaçağın ilk ve hatta yükseliş dönemi boyunca geçirdiği büyüme ve arınma zamanlarında hep dünyadan tecrit olmuş bir halde varlığını sürdürüyordu. Hinduizm ve Budizm hakkında hiçbir şey, Zerdüştîlik hakkında ise çok az şey biliyordu. (Örneğin Zerdüşt, ilk Hıristiyan dönemlerinde Avrupa'da bir matematikçi olarak biliniyor ve eski Yunan ve Latin eserleri onu bilim adamı ve simyacı olarak gösteriyordu; halbuki o, ne matematik ne de herhangi bir bilim ile alâkalı hiçbir şey yazmamıştı). Mani mezhebine ge-

lince; büyük ölçüde St. Agustine'in eserleriyle tanınmış olan bu mezhep, Hıristiyanlığın sapık bir şekli olarak biliniyordu. Lakin bir istisna vardı ki o –bu istisna İslam dinidir– bir anlamda bütün Batı Avrupa'yı kuşatmış ve Batının Afrika ve Asya'ya sızıp diğer dinlerle temas kurmasının önünde bir set olmuştur.

Uzun bir süre Batı Hıristiyanlığı için dünya iki kısımdan oluşuyordu; bunlar Hıristiyan dünyası ile müşrik veya küfür dünyası idi. Tabii bu ikincisi de genellikle İslam dünyası ile özdeşleştiriliyordu. Onaltıncı ve onyedinci yüzyılda Avrupalılar uzak diyarlara ve Cizvit tarikatı gibi gruplar Çin'e seyahat edip Roma'daki Katolik otoritelerine Çin'in dini ve kültürüyle ilgili bilgiler sağlayana kadar durum az çok aynı kalmaya devam etmiştir. Papa, İslam'ı yok edecek bir çeşit Hıristiyan kıskaç hareketini kurmak amacıyla, Moğollara, onlar onüçüncü asırda İran'ı işgal ettiklerinde bir elçi yollamıştır. Yine onikinci yüzyılın başlarında, İslam topraklarının öbür yanında Hıristiyanların olduğuna ve eğer onlarla bir çeşit anlaşma sağlanırsa Müslümanları yenmenin mümkün olacağına ilişkin haberler İtalya ve Fransa'da halka aktarılmıştır. Ne var ki, gönderilen bu elçiye rağmen başka dinlerin de var olduğuna ilişkin Batılı bilinç değiştirilememiştir. Hıristiyanlık Amerika'ya geldiğinde bu görüşünü de, yani dünyanın Hıristiyanlar ve müşrikler şeklinde iki kısımdan oluştuğu fikrini beraberinde getirmiştir. Hıristiyanlığın sonraki dönemlerde diğer dinlerle olan temasına rağmen Hıristiyan çevrelerde bu eski tutum özellikle İslam'ın sözkonusu olduğu durumlarda kısmen varlığını sürdürmüştür.

Hıristiyanlığın bu tarihsel tecrübesi; İslam'ın, Hinduizm'in, Budizm'in veya Çin dinlerinin tecrübesinden çok farklıdır. Örneğin İslam modern dönemden önce Şintoizm ve Kızılderili dinleri dışında insanlığın diğer bütün bellibaşlı dini gelenekleriyle temas kurmuş tek dindir. İslam dini; Hıristiyanlık ve Yahudilik ile doğduğu yerde; Zerdüştîlik, Maniheizm ve Misraizm ile İran'da; Asya'daki haliyle Şintoizm'in kardeşi hükmünde olan Şamanizm ve

Kuzey Amerika yerlilerinin dinleriyle Orta Asya ve Moğolistan'da; Afrika dinleriyle güney Sahra'da ve tabii Hinduizm ve Budizm ile Hindistan ve doğu İran'da karşılaşmıştır.

Bu nedenle örneğin dört yüzyıl önce İsfahan'da oturan tahsilli bir kişi Hinduizm ve Budizm üzerine yazılmış Farsça ve Arapça kitapları okuyabiliyor ve bir dereceye kadar bu gelenekleri tanıyabiliyordu. İçinde çeşitli dinlerin tartışıldığı mukayeseli dinler üzerine yazılmış birçok Arapça ve Farsça eser mevcuttu. Bu kitapların sözkonusu dinlerin mensuplarının kabul ettikleriyle tamamen tutarlı olmadığı doğrudur; ama bugünün mukayeseli dinler üzerine yazılmış eserlerinin çoğu böyle değildir. Bu kitapların mükemmel olduğunu söylemiyorum, ama yine de incelenmelidir diyorum. Öte yandan aynı dönemde Paris'te yaşayan bir adamın İbrahimi dinlerin dışındaki geleneklerden hemen hemen hiç haberi yoktu; İslam hakkındaki düşüncesi de önceki dönemden tevarüs ettiği müşrik ve zındık fikriydi. İsfahan'daki çağdaşı gibi Hintli bir entellektüel Hindu ise Budizm ve Cainizm'i biliyordu ve ticaret yollarının oradan geçmesi dolayısıyla Çin dinlerini kesinlikle duymuştu. Ayrıca o devirde Hindistan'a da yayılmış olan İslam'ı doğrudan tecrübe etme imkanına sahipti. Büyük Asya medeniyetleri arasında Japonya; Kore ve Çin hariç dünyanın diğer bölgeleriyle ilişkisi olmayan bir ada kültürü olması hasebiyle, belki bir istisna olarak görülebilir. Bunun dışında genel olarak diğer önemli Asya medeniyetlerinin Batının Ortaçağ dediği ve medeniyetini kurduğu dönemde diğer dinlerden haberdar olduğunu söyleyebiliriz.

Bu kendine özgü tarihsel deneyimin bir sonucu olarak ondokuzuncu yüzyılda diğer dinlerle karşı karşıya gelme Batı Hıristiyanlığı için kaçınılmaz bir realite olduğunda Batı Avrupa çok özel bir konumdan işe başladı. Bu deneyime genelde kendini tek din olarak gören ve Hz. İsa'nın "Ben yol, yaşam ve hakikatım" sözünü "Ben tek yol, tek yaşam ve tek hakikatım" şeklinde anlayan Hıristiyanlığın teolojik yapısı da eklenmelidir. Cusa'lı Nic-

holas gibi ilahiyatçıların eserlerinde görülen istisnalara rağmen Hıristiyan teolojisinin inhisarcılığı Batı Hıristiyanlığının tarihsel tecrübesini tamamlamış ve diğer dinlere ciddi bir şekilde yaklaşmayı özellikle güçleştirmiştir.

Ayrıca Rönesans ve Aydınlanma Çağı'nın bir neticesi olarak Avrupa kendini her yönden diğer medeniyetlerden üstün saymaya başladı. Avrupalıların içerde Hıristiyanlığın tabiri caizse kirli çamaşırlarını ortaya döktüğü bir zamanda Hıristiyanlığı tebliğ etmek üzere dışarıya misyoner gönderdiklerini de bilmeliyiz. Fransız hükümetinin Paris'teki Katolik Kilisesi'ne karşı olan tavrı onun bir Cezayir veya Fas'taki Katolik Kilisesi'ne gösterdiği tavırdan çok farklı ve ilginçtir. Aynı şey İngiliz idaresi için de söylenebilir; gerçi İngiltere'deki kilise karşıtlığı Fransa'daki gibi değildi; çünkü orada kral ya da kraliçe Anglikan Kilisesi'nin başıydı. Yine de İngiliz hükümetinin ülke içindeki ve dışındaki Hıristiyanlığa karşı olan tavrı farklıydı. Asya, Afrika ve diğer yerlerdeki misyonerlik faaliyetlerine karşın Avrupa'nın düşünce çevrelerine bir Hıristiyanlık karşıtlığı egemendi; bunu, kendini herkesten üstün gören ve diğer tüm dinleri "çocukça", mensuplarını da Aydınlanma Çağı'nın meyvelerinden henüz yararlanamamış budalalar olarak gören bir anlayış tamamlamıştır. Ve bunlar Montesquieu, Voltaire, Rousseau ve benzerlerini okuduklarında inandıkları dinleri bırakacaklardı. Bundan sonra ondokuzuncu yüzyıl Avrupa bilginleri, bugün okunduğunda eğlendirici gelen neticeleri haiz olan bir üstünlük perspektifinden yazmaya başladılar.

Mukayeseli dinler alanında meşhur bilginler tarafından birçok eser yazılmıştır. Hatta "din ilmi"nin kurucusu olanların en meşhuru Max Müller –bu şahıs, başka dinlerin incelenmesinin önemine dikkat çekmiş ve Doğu dinlerinin kutsal metinlerinin tercümesine nezaret etmiştir– Upanişadlar'ın batıl olmadığını, fakat büyüyen insanlara hitap eden Yeni Ahid'e nazaran küçük çocukların kitabı olduğunu yazmıştır. Yeni Ahid'e hiç değilse biraz saygısı vardı, ama Hinduizm hakkında söyledikleri gerçekten inanılmazdır.

Bunun neticesinde bütün bir din olgusuna evrimci bir açıdan yaklaşan dinin tarihsel, evrimci ve pozitivist yorumu meydana geldi. Bu evrimci bakış açısı Auguste Comte'un insanlık tarihini metafizik, teolojik ve akılcı dönemlere ayırdığı anlayışında ve insanoğlunun mitolojiden teolojiye ve oradan felsefeye evrildiğini iddia eden diğer eserlerde açıkça görülebilir. İnsanın dini yaşamının evrimci ve ilerlemeci bir anlamda görüldüğü birçok farklı yol vardı. O zamanda birçok Hıristiyan ilahiyatçısı bu yaygın olan evrimci görüşü benimsemiştir. Çünkü bunun amaçlarına hizmet edeceğini düşünüyorlardı. Onlar dinin ilkel formlardan evrim yoluyla mükemmel hali olan Hıristiyanlığa ulaştığını iddia ederken kendilerini zora sokan son dini, yani İslam'ı hesaba katmıyorlardı. Bu sebeple mukayeseli dinler çalışması geliştikçe diğer büyük dinlere oranla İslam daha az kaale alınmış ve örneğin birçok din ilmi bölümü bulunan Amerika'da bugüne kadar hiçbir İslami ilimler profesörü olmamıştır. Çünkü bölümler kurulurken akıllarında çoğu kez bilinçsizce bu felsefe vardı. Hinduizm, Budizm ve tabii Yahudilik incelenip bu evrimci çerçeveye uyduruluyordu; zira bu dinler Hıristiyanlıktan önce tarih sahnesine çıkmışlardı. Fakat İslam onlar için bir muamma olduğundan çoğu onu ondokuzuncu yüzyıldan tevarüs edilen evrimci ve tarihselci ideolojiye havale etmek yerine görmezlikten gelmişlerdir.

Dogmatik tarihselciliğiyle beraber bu evrimci din anlayışı yirminci yüzyılın ilk yarısında fenomenoloji gibi yeni felsefi akımların hücumuna uğradı. Çok kişi bir dinin büyüklük, güzellik veya hakikat açısından başka bir dine tabi kılınamayacağının, çünkü onun insanlık tarihinde diğerinden önce veya sonra zuhur ettiğinin farkına vardı. Ve gittikçe bu evrimci ve tarihselci yaklaşımı fenomenoloji okulu tamamlamış oldu. Birçok kolu olan bu okulun Amerika'daki en ünlü temsilcisi Chicago Üniversitesi'nde bulunmuş olan müteveffa Mircea Eliade'dir. Tamamiyle tarihselci olmak yerine çalışmalarını tarihsel etkilerden, büyük oranda teolojik düşüncelerden ve metafiziksel hakikat sorunun-

dan uzak tutarak bizzat din fenomenine dayandıran bir bilginler nesli ortaya çıkmıştır.

Dinin batıni anlamı ve dini hakikat meselesi bu okulun ilgi alanına girmez. Onun amacı din olgusunu olduğu gibi tasvir etmektir. Örneğin "inisiyasyon ayini" gibi birşey seçilir ve Mısır, Mezopotamya vb. gibi yerlerde incelenir; böyle bir ayinin Mısır veya Mezopotamya geleneklerinde nasıl bir yer tuttuğu onlar için önemli değildir. Bu yaklaşım dinin teolojik anlamını da tamamiyle gözardı eder. Bu yüzden birçok Hıristiyan, bu okulun yöntemlerini izleyen kimselerin eserlerinden rahatsızlık duymuşlardır.

Ayrıca bu okul ilginç bir biçimde İslam ile alakalı olan incelemeyi büyük oranda dini çalışmanın dışında bırakmak zorunda kalmıştır. Bu çeşit fenomenolojik yaklaşım, dinin mitolojik biçimine uymuş olabilir, ama İslam gibi özünde metafizik ve soyut olan dini bir geleneği ele almada büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Nitekim bu okul birçok Hint ve Uzak Doğu dinleri bilgini meydana getirmiş olmasına karşın herhangi bir önemli İslam bilgini yetiştirememiştir.

Birkaç onyıl önce dinin olgusal yönünü değil de onun inançsal yönünü vurgulayan Amerikalı ve Avrupalı birtakım bilginler belirmeye başladı. Bunların en önemlisi Kanada asıllı Hıristiyan bir papaz olan Wilfred Cantwell Smith'dir. Bugün mukayeseli dinler felsefesi ve teoloji alanında en ünlü bilginlerden biri ve önemli bir İslam araştırıcısı olan Smith bir dizi kitabında inanç ile iman arasında bir ayırım yapmış ve tüm dini, iman temeline oturtmuştur; dinin bilgiye dönük tarafını da felsefecilere ve dini "varoluşsal" olarak değil de rasyonel olarak ele almak isteyenlere bırakmıştır. Ben şahsen uzun yıllar Cantwell Smith ile din konusunu çoğulcu bir düzlemde tartışmış biri olarak onun birçok düşüncesine sempatiyle yaklaşıyorum. Mukayeseli dinler alanına dönmeden önce ikimiz de İslam araştırmacısıydık ve 1950'lerde Hindistan ve Pakistan'dan geri dönüşünden beri arkadaşız –ben o

sıralarda Harvard Üniversitesi'nde çalışıyordum. Ben onun fikri gelişmesini izledim ve onun yaptıklarına saygı duyuyorum. Ne var ki, onun üzerinde durmadığı şey, nesnel hakikatın önceliği, yani dindeki nesnel hakikatın ölçütü meselesidir. Bu soru, geleneksel metafiziğe müracaat edilmeden cevaplandırılamaz.

W.C. Smith'in çarpıcı bir örneği olduğu düşünce okullarının diğer dinlere ilişkin Hıristiyan teolojik çalışmaya yaptıkları katkının yanında bir de "Neo-Hindu" denilebilecek bir okulun varlığından bahsedebiliriz; bu ada rağmen okul, sadece Hinduizm ve Vedanta ile alâkalı olan grupları değil, bir dizi farklı grubu kapsamaktadır. "Neo-Hindular" elbette ki "hissi" olduklarına işaret eden bu ismi kabul etmeyeceklerdir; ama mensuplarından çoğunun bağlı olduğu diğer dinlere ilişkin bir tavrı nitelemektedir. Onların görüşü, bütün dinlerin aynı ve eşit olduğu ve aralarındaki farklılıkların önemsiz olduğu fikrine dayanmaktadır; bu eşitlik anlayışı da metafizik bir temelden ziyade duygusallığa dayanmaktadır. Bu yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu anlayış, Madame Blavatsky ve Annie Besant'ın teosofik hareketinden ve ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında İngiltere ve Almanya'da zuhur eden gruplardan tevellüd etmiş ve Ramakrişna Misyonu, Dünya İnançları Konseyi ve herhangi bir Hindu bağı olmayan başka gruplar tarafından devam ettirilmiştir. Bu harekette önemli bir rol oynamış olan Baron von Hügel gibi bir adam dinler arasında dostane ilişkiler kurma girişiminde etkili olmuş bir kişidir. Dinlerin arasında varolan metafiziksel, teolojik ve toplumsal öğretilerin farklılığını gözardı ederek dinlerin birliğini savunan bu tip bir yaklaşımın en renkli ve etkili kişisi belki de büyük bilge Ramakrişna'nın talebelerinden biri olan Hintli Swami Vivekananda'dır. Manevi tecrübe ve vizyon yoluyla dinlerin içsel birliğini savunan üstadı Ramakrişna'nın aksine, Swami Vivekananda bir ortodoks veya geleneksel Hindu değildi. Bilakis o, çeşitli dinlerin farklı metafizik, teolojik ve toplumsal öğretilerini kaale almadan dini birlik sağlayabileceğini ve dinleri sağlıklı ve

dostane bir tarzda biraraya getirebileceğini düşünen bir modernist idi.

Kardeşlik ve dostluk elbette olumlu beşeri tutumlardır; kardeş olmak güzeldir. Böyle bir tutumun faziletini inkar edecek son kişiyim; ve nitekim İslam'da tüm mü'minler kardeştir. Ne var ki, bu kardeşlik "hissi" dinlerin çokluğunu çözemeyecektir; zira histen ziyade bilgiyle alâkalı olan dini hakikat sorusundan vazgeçmektedir. Yine de bu okul, uzunca bir süre dini sahada önemli bir rol oynamıştır; öyle ki mukayeseli dinler alanında çalışan bilginlerin çoğu sonunda şöyle tepki göstermiştir bu okula: "Lütfen dinlerin aynı olduğunu söylemeyin; çünkü onlar gerçekten aynı olmayıp birçok durumda birbiriyle ilgisizdir." Bu tepki karşı uçta yerini almış; ve otuzlar ve kırklarda popüler olmuş olan ve hatta ilmi çevrelere ve akademik dünyaya sirayet etmiş olan bu çeşit mukayeseli dinler anlayışı sonunda bir kenara itilmiştir. Son elli yılda akademisyenler ve mukayeseli dinler alanında çalışan bilginler arasında bu yaklaşıma büyük bir muhalefet doğmuştur; fakat bu muhalefet, konuşmamızın başında ortaya koyduğumuz çok dinli bir âlemde dini hakikat sorusunu gereği gibi formüle edememiştir.

Batıda dinler üzerinde yapılan çalışmalarda mevcut olan çeşitli yaklaşımlar ile ilgili bu kısa özetten sonra, şunu söyleyebilirim ki dini hakikat ve "bizim" dinimizden başka dinlerin de olduğu bir dünyada evrensel anlamda dini hakikat hakkında konuşabilme otoritesi sorunu, daha önce de adı geçmiş olan geleneksel okula başvurmakla çözülür. Bu okul, insanoğlunun bin yıllık dini geleneklerinin merkezinde yer alan geleneksel metafizik akidelere dayanır. Onu çağdaş dünyada ilk önce formüle eden Fransız René Guénon ve sonra Hintli Ananda K. Coomaraswamy'dir. Bunların izah ettiği geleneksel öğretilerin kalbinde zaman ve mekan tanımayan, ezeli, ebedi ve evrensel hikmet bulunmaktadır. Bu hikmet, daha sonra Frithjof Schuon tarafından en mükemmel biçimiyle ortaya kondu. Bu perspektifi paylaşan tanınmış birta-

kım bilginlerin arasında örneğin Huston Smith, Amerika'da bu okulun mensupları arasında en çok bilinenidir. Geleneksel okulun öğretilerini birkaç sayfada özetlemek mümkün olmasa da onların dini hakikat ve çeşitli dini formlar arasında dinlerin içsel gerçekliklerinin birliğine ilişkin mahiyetlerine işaret etmek mümkündür.

Geleneksel bakış açısı, sadece Allah'ın (c.c.) mutlak olduğunu, yani ancak O'nun "Ben" diyebileceğini ve bir kezden fazla "Ben" dediğini iddia eder. O'nun her "Ben" deyişi bir dini evrende yankısını bulmuştur. Bu dini evrenin insanları için bu yankı İlahi "Ben"in ta kendisidir. Dolayısıyla bir Hıristiyanın, Hz. İsa'nın Yeni Ahid'de söylediği "Ben kapıyım" sözüne uygun olarak Hz. İsa'nın Allah'a (c.c.) açılan kapı olduğuna inanmasının gerekliliği böylece tamamen anlaşılır birşeydir. Hz. İsa gerçekten bir Hıristiyan için Allah'a (c.c.) açılan kapıdır; ama bu demek değildir ki Allah (c.c.) başka milletler için başka "kapılar" yaratmamıştır. Çünkü böyle bir anlayış, Logos'un içinde tercih ettiği dini evrenin "mutlaklığını" geçersiz kılmaz. Kelam'ın veya "*Logos*"un muayyen bir vahyinin ya da tecellisinin hakim olduğu bir dünyada *Logos*'un tecellisi *Logos*'tur. Bu, Müslümanlar için Hz. Peygamber'in niye Allah'a (c.c.) giden yol olduğunu ve Hz. Peygamber'in Hz. İsa gibi niye "Ancak beni görenler Hakkı görmüşlerdir" dediğini açıklar. Binaenaleyh, Allah'a götüren rehber, Hıristiyanlar için Hz. İsa, Müslümanlar için Hz. Muhammed (s.a.v.), Hindular için –sahte Hinduizm kafanızı karıştırmasın– Hindu *avatar*'lar, yani Krişna ve Rama'dır. Mesaj ve elçinin vazifesi her dinde aynı değildir; örneğin Hıristiyan ve İslam geleneklerinde Hz. İsa ile Hz. Muhammed (s.a.v.) farklı vazifeler icra etmişlerdir. Yine de "Mutlak" anlayışı her dinde varolmuş ve Mutlak'ın her dindeki tecellisi veya vahyi, sözkonusu dini evren için mutlaklık niteliğine haiz olmuştur; bu, bizzat Hakikat'e ulaşmanın olmazsa olmaz şartıdır.

Bir'in veya İlahi Benliğin birden çok olan tecellilerine rağmen bizzat Benliğin veya Yüksek İlke'nin Tek olduğunu iddia

eden "geleneksel" bakış açısı, tanımı güç olan ve felsefi olarak belki de saçma görünen, fakat metafizik olarak oldukça anlamlı olan bir kavrama sahiptir. Frithjof Schuon'un terminolojisiyle söylersek bu kavram "göreceli mutlak" kavramıdır.

Her dinin merkezinde ve kaynağında evvela bizzat Mutlak'ın Kendisi vardır. Bu; ilahi Öz, *ousia*, Nihai Gerçeklik veya Boşluk olarak adlandırılabilir. O, sadece Kendisi'dir ve Kendisi'nden başka hiçbir şeye dayanmaz. Budistler buna sadece "O", ya da boşluk anlamına gelen *sunyata* derler. O'ndan doluluk veya boşluk olarak bahsedilmesi kullanılan dile bağlıdır. Asıl bilinmesi gereken sadece Mutlak'ın mutlak ve sadece Tanrı'nın Tanrı olduğudur. Ayrıca eğer yalnızca Tanrı'nın (c.c.) Kendisi Mutlak ise, o zaman O'nun tüm tecellileri göreceli alana ait olacaklardır.

İşte tam da burada "göreceli mutlak" kavramı işin içine girmektedir. Belli bir evrende Mutlak veya Yüksek İlke'nin dışındaki herşey ancak "göreceli mutlak" olabilir; buna Tanrı'nın ilk tecellisi *Logos* da dahildir. *Logos* farklı dini evrenlerde tecelli eder ve arketipleri (modelleri) İlahi Akıl'da olan dinlerin çokluğuna sebep olur. (İlahi Nizam'da ontolojik ilkenin veya Varlığın göreceli mutlak olmasına karşı Varlık-Ötesi veya Gayri-Varlık bizzat Mutlak'tır). Üstelik her durumda dini mesajın dünyevi biçimini renklendiren sadece mesajın formu olmayıp aynı zamanda bu mesajın alıcısıdır da. Meşhur bir tasavvuf darbımeseline göre şarap, girdiği kabın rengini alır. Bu sözün anlamlarından biri de ilahi vahyin vahyedilen topluluğun biçimini almasıdır. Alıcı yani kap, şaraba yani Sema'dan vahyedilene rengini verir. Fakat daha derin bir düzeyde bizzat kabın kendisi de Sema tarafından biçim kazanmıştır. Burada ince bir metafizik nokta yatmaktadır. Sembolik olarak söylersek Tanrı, şarabı dökecek alıcıyı seçmekte ve gerçekte şarabın rengini alan da kap olmaktadır.

Bu nedenle her dinde beşeri kapla renklenmiş bir din bulmaktayız; bu kap, Allah'ın (c.c.) iradesiyle dinin dünyevi biçimine uygun bir durum vermektedir. Allah (c.c.) Cebrail'i (a.s.) Arabis-

tan'a ve ana dili sözgelişi Çince değil de Arapça olan bir Araba göndermiştir. Dolayısıyla Allah'ın (c.c.) Kelam'ı İslam'da Arap dilinin libasını giymiş ve vahyedildiği dünya olan İbrahimi dünyanın biçim ve görünüşünü kazanmıştır. Aynı şekilde Buda, Bo ağacı altında nura kavuşunca öğretilerini Hint dünyasının diliyle ifade etmiştir. O, Hz. Musa'nın Tur-u Sina'da aldığı buyruklardan değil de, *karma* ve *sangha*'dan sözetmiştir. Bu, hiçbir ciddi dini çalışmanın derin önemini reddedemeyeceği aşikâr bir hakikattır. Geleneksel bakış açısı da beşeri kabın belli bir dinin dünyevi tezahürüne rengini verdiğini kabul eder. Fakat o şunu da ekler ki, Allahu Teâlâ daha derin bir anlamda kabı önceden seçer ve ilahi vahyin şarabının konulacağı kabı, onun biçim ve rengini belirler.

Özetlersek diyebiliriz ki geleneksel görüş, O'nu ifadede kullanılan dil ne olursa olsun Mutlak'ın tüm dinlerin kaynak ve merkezinde ve sadece Mutlak'ın mutlak olduğunu ısrarla vurgular. Bunun yanında bir de her gelenekte farklı isimlerle anılan ve belli bir dini evrende –bu evren için O mutlaktır– tecelli eden *Logos* vardır. Fakat gerçekte o yalnızca göreceli mutlak olmasına karşın içinde tecelli ettiği ve Mutlak'a açılan kapısı olduğu dini alem için mutlaktır. Üstelik her dinin İlahi Akıl'da bir modeli olmasına rağmen o, yeryüzünde tezahür ettiği zaman tezahür ettiği dünyevi kabın biçimini alır. Farklı dinleri karşılaştırırken bu dünyevi ve beşeri farklılığı ve her dinin semavi modelini gözönüne almak ve biçimsel yönü itibariyle mutlak olmamasına karşın her sahih dinin Mutlak'tan sudur ettiğini görebilmek zorunludur. Bununla birlikte, geleneksel bakış açısı, kutsal ve Mutlak kaynaklı olan biçimsel ögelerin "göreceli mutlak" sınıfına dahil olduğunu ve bu yüzden pozitivist veya duygusalcıların yaptığı gibi –bunlar birlik adına dinlerin kutsal form, ayin veya ibadet şekilleri ve öğretilerini bir kenara itmişlerdir– tarihsel veya toplumsal görecelilik alanına indirgenemeyeceğini vurgular.

Şimdi sıra dinlerin aşkın birliğini savunanların hangi otoriteyle konuştukları ve bunu nasıl bildikleri sorusunu cevaplandır-

maya geldi. Bu, iç düzeyde ve dış düzeyde iki cevabı olan fevkalâde önemli bir sorudur. İçsel cevabı şudur: Onların otoritesi metafiziksel kesinliğe dayanmaktadır. Geçerli manevi bir yolla Allah (c.c.) bilgisine ve metafiziksel bilgiye ulaşmak demek "dinlerin aşkın bilgisini" farketmek demektir; tabii eğer kişi diğer dinleri derinliğine tanımış ve kendisine Kur'an'ın "kuşların dili" adını verdiği bilgi verilmişse bunu farkedebilir. Bu bilgiyi elde etmiş olan insanlar, dini sınırları aşabilir ve diğer sahih dini formlardaki İlahi varlığı derunen ve hemen görebilme ayrıcalığına sahiptir. İşte "batıni birliği" savunan geleneksel metafizikçilerin metafizik bilgilerinin bu göz kamaştırıcı sezgi ve kesinliği, geleneksel metafiziği anlayabilenler için içsel bir otoritedir; fakat geleneksel bakış açısını reddedenler için böyle bir cevabı kabul etmek zordur.

Zahiri veya harici olan ikinci cevap ise çok güçlü olup kavranması kolaydır. Bu cevap, çeşitli geleneklerin içsel öğretilerindeki önemli birliğe –bu olmadığı zaman onların dışsal buyruklarında bir tek-tiplik meydana gelir– dayanır. Çeşitli dinlerden gelen batıni sesler, aynı hakikatı farklı dillerle ifade ediyor gibidirler.

Biçimlerin ötesindeki dinlerin bu içsel birliği veya bu asıl ve evrensel din, yani *religio perennis* veya *religio cordis*, her sahih dinin merkezinde tecelli eder ve sadece bir gerçeklik öğretisi değil, fakat aynı zamanda ruhun batınına uygun bir yöntem ve erdemler de içerir. Bu düzeyde, tüm dinlerin tevazu, fedakârlık, sevgi, yardımseverlik, bilgi, aydınlanma ve diğer birçok şeyden bahsettiğini belirtmek bilmem gerekir mi? Tabii farklı dinlerde veya hatta bir dinin içindeki farklı meşrep ve mekteplerde bu unsurlara yapılan vurgu aynı değildir.

Ayrıca farklı dinlerde bu unsurların sunuluş şekli hemen hemen daima farklıdır. Basit bir örnek vermek gerekirse, diyebiliriz ki, örneğin bir Hıristiyan Allah'ın (c.c.) evine gittiği zaman Allah'a (c.c.) gösterdiği saygı ve hürmetten dolayı başındakini çıkarır; fakat bir Müslüman veya bir Yahudi aynı sebepten dolayı tam tersine başlıklarını takar. Dışsal hareketler taban tabana zıt bile

olsa iç anlam aynıdır. Ya da kurban kesme örneğini ele alalım. Hıristiyanlar hayvanları kurban etmezler. Hıristiyanlığa göre Hz. İsa'nın kurban edilmesi bütün mahlukat için yeterli olmuştur. Halbuki dinine bağlı Müslüman ve Yahudi bu görüşü kabul etmez ve dolayısıyla hayvanları yemeden önce kurban eder. Burada da zahiri hareketler oldukça farklı olmasına karşın kurban kesmenin batını mânâsı aynıdır.

Açıktır ki bazı dinlere mensup olanların yaptığı, bazılarına mensup olanların yapmadığı hareketler vardır. Aynen bunun gibi çeşitli sanatlara ve teolojik formülasyonlara karşı farklı tutumlar mevcuttur. Rahmet olan farklılıkları gözardı ederek dinlerin birliğini savunan hissi anlayışın tersine, geleneksel okul, bu okulun büyük üstadları olan Schuon ve Coomaraswamy tarafından da açık bir biçimde izah edildiği gibi, bu farklılıkların tamamen bilincindedir. Fakat bu okul sözkonusu biçimsel farklılıkların ötesinde evrensel bir hakikatın olduğuna inanmaktadır. O, vahyedilmiş kutsal biçimlere kendi düzeyinde değer vererek dinlerin batıni birliğini hedeflemektedir. Bu okula göre izah etmek bir kenara itmek; ve sonuca götürücü olmak da dışlayıcı olmak değildir.

Dinlerin mukayesesinde farklılıklar daima var olacaktır ve çeşitli dinlerin dilleri arasında birebir bir ilişki zorunlu değildir. Hıristiyanlar Hz. İsa'yı, Müslümanlar da Hz. Muhammed'i (s.a.v.) severler; fakat bu iki zat iki dinde aynı konumda olmayabilir. Hıristiyanlar, dinlerinin İsevilik olarak adlandırılmasını isterlerken; Müslümanlar, dinlerinin Muhammedilik olarak adlandırılmasından rahatsız olurlar. Hıristiyanlıkta Allah'ın Kelam'ı Hz. İsa'dır. İslam'da o bir kitap, yani Kur'an'dır. Hıristiyanlıkta, en azından geleneksel Hıristiyanlıkta Hz. İsa bir bakireden doğmuştur. İslam'da da Kur'an Hz. Meryem'in bakire olduğunu söylemekle birlikte Peygamber'in ruhunun da bakire olduğunu söyler. Peygamber ümmi idi; onun ruhu, ne saf beşeri bilimle lekelenmişti, ne de dünyevi bilgiyle kirlenmişti. Dolayısıyla, bu iki dinin ilişkileri her zaman birebir şeklinde değildir. Çeşitli dinler arasında seyahat

edip değişik dini âlemler arasındaki dışarıdan görülemeyen derin anlamın perdesini kaldırmak büyük bir bilgi birikimi gerektirir.

Burada bir defa daha tekrarlamalıyız ki Mutlak, hiçbir zaman başka herhangi bir düzeye indirgenemez; çünkü Mutlak zorunlu olarak Kendisi olup başka hiçbir şey olamaz. Mutlak ile O'nun tezahürlerini karıştırırsak O'nun diğer tezahürlerini anlama imkanını ortadan kaldırmış oluruz. Sözgelimi eğer kişinin dininin ahlâki öğretilerinin veya "İlahi Yasası"nın "göreceli mutlak" değil de bizzat mutlak olduğu –halbuki "göreceli mutlak" da kişinin içinde yaşadığı dünyada mutlak vasfını haizdir– ve tek Mutlak olan Allah'a (c.c.) götürdüğü iddia edilirse o takdirde diğer tüm ahlâki sistemler relativize edilmiş ve Tanrı'dan kopartılmış olur. Böylece de diğer insanlar kendi dinlerinin ahlâki ilkelerine uysalar bile ahlâksız bir duruma gelmiş olurlar. Sonuç ise konuşmamızın başında dile getirdiğimiz o korkunç çıkmaz olur.

Tekrar diyoruz ki bu çağdaş dinlerin çokluğu sorunu, Hıristiyanlar için bahsettiğimiz iki sebepten dolayı özellikle güç bir sorundur. Bu sebeplerden biri bizzat Hıristiyan vahyiyle ilişkilidir; diğeri ise Hıristiyanlığın Batıda hakim bir din olduğunda tevarüs ettiği şeyle alâkalıdır. Hz. İsa, Hakikat'ın tam bir tecellisidir; İslam bile bu tecellinin müstesna vasfını, Hz. İsa'ya Peygamberimizden önce gelen tüm peygamberler arasında özel bir yer vererek kabul etmektedir. Sonuç olarak, Hz. İsa'nın önemi ve parlaklığı bir anlamda kendi dışındaki herşeyi emmiş ve diğer tüm dini âlemleri silmiştir. Şu söylenebilir ki Hıristiyanlıkta Hz. İsa, uzayı aydınlatan tek güneş gibi iken; İslam'da Hz. Peygamber, Hz. İsa'nın da içinde olduğu başka yıldızlarca aydınlatılan uzaydaki ay gibidir.

Hıristiyanlık için, öğretileri ve mensuplarını kurtuluşa götüren rahmet vasıtaları olan başka sahih vahiyleri kabul etmeyi zorlaştıran onun Hıristiyan-merkezliliğinin sonuçları asırlarca görülmemiştir. Hz. İsa'nın Allah'ın (c.c.) tek oğlu olduğunu söylemek, Allah'a (c.c.) giden diğer kapıları kapatmak anlamına gel-

miş gibi gözükmüştür. Eşyaya bu şekilde bakmak bir anlamda sadece Allah'ı (c.c.) değil, Hıristiyanlığın bir evlatlık ilişkisi olarak görüldüğü belli bir ilahi tecelliyi de mutlaklaştırır. Hıristiyan teolojisinin bu konuyla ilgili uzun geleneğine bakıldığında görülecektir ki, bu anlayış, bugün kilise dışında kurtuluşu kabul etmeyen dogmayla uğraşan Hıristiyan ilahiyatçılarını oldukça zora sokmuştur. Bu problemin Hıristiyanlık için olan önemini küçük görmemeliyiz; ama aynı zamanda Hıristiyan vahyi ve onun ortodoks formülasyonları açısından bu sorunun nerede yattığını da tespit etmeliyiz.

Bizzat Hıristiyan teolojisinde yatan bu sebebin yanısıra çoğu kimsenin farkında olmadığı ikinci bir sebep daha vardır. Bu etken; Batılı Hıristiyanlık, Hıristiyanlığın diğer versiyonları olan Ortodoksluk, Etiyopya veya Kıpti Hıristiyanlığı ile karşılaştırıldığında açığa çıkar. Bu ikinci kiliseler de tabii ki en derin anlamında Hıristiyandırlar; ama onlar, Batılı Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'na egemen olmasıyla tevarüs ettiği kültürel ve medeni özelliklerin mirasçısı olmamışlardır. Romalılar dünya görüşlerinde diğer dünya imparatorluklarınınkinden farklı olan bir çeşit mutlakçılık düşüncesine sahiptiler. Kuşkusuz onlar birçok açıdan Fars İmparatorluğu'nu taklit etmişlerdir; bunu "Sezar" sözcüğünde rahatlıkla görebiliriz; bu sözcük Farsça'dır ve Fars imparatorlarının adıdır. Fakat İranlıların tersine Romalılar sadece kendilerinin medeni olduğunu düşünüyorlardı. Onlara ve onların çok şey borçlu olduğu eski Yunanlılara göre diğer herkes barbardı. Diğer medeniyetler de kendilerinden olmayanı aşağı görmüşlerdir; yani bu günah sadece Roma İmparatorluğu'na ait değildir; fakat medeni-barbar ayırımı Grek ve Romalılarda diğer yerlere oranla daha belirgindi. İşte Hıristiyanlık bunların yarattığı medeniyeti devralmıştır.

Ortaçağ boyunca bu özellik o kadar önem kazanmamış ve Ortaçağ Avrupası haiz olduğu İslam karşıtlığına rağmen İslam medeniyetine büyük saygı göstermiştir. Ne var ki, modern dünya-

da Batı Hıristiyanlığı ile öbür din ve dini kültürler arasındaki ilişkiye büyük tesir yapmış olan birşey meydana geldi. Bu olay, Avrupa'nın Ortaçağ sonrasında icat ettiği ve onsekizinci asırda Fransa'da dal budak salmış olan Uygarlık fikridir. Bu düşünceye göre sadece bir uygarlık vardı; o da Batı Avrupa uygarlığı idi. Bu dönemde Protestanlıktan ziyade Katolik Kilisesi'nde vuku bulan şey, Batı Hıristiyanlığının kendisini modern Avrupa tarihinin medenileşmesi olarak görüp eski Yunan ve Roma'nın medeni-barbar ayırımını dini ve toplumsal alana uyarlamasıdır. Ancak daha yeni yeni Katolik Kilisesi kendini Avrupa uygarlığından soyutlamaya çalışmaktadır; örneğin bu bağlamda Afrika'ya kardinal ve papazlar atamakta ve Avrupa uygarlığı ile bir ilgileri olmadığını söyleyen Protestanlar Asya'da faaliyete geçmektedirler. Böyle bir hareket vardır, ama bu daha yeni bir vâkıadır; buna karşılık, Batı Hıristiyanlığı ve Avrupa uygarlığı asırlarca hep birbiriyle ilişkilendirilmişlerdir. Neticede dinin Batı Hıristiyan yorumu, diğer dini inançların "gayri medeni" ve barbar olarak görülmesiyle pek çok mensubunun gözünde iyice mutlaklaştırılmıştır. Bu da tabiatıyla diğer dinler ve dini kültürlerle olan diyalog ve karşılaşmayı güçleştirmiş ve hâlâ güçleştirmektedir.

Fakat engellerin aşılması ne kadar zor olursa olsun samimi Hıristiyan için bir yanda Allah'ın (c.c.) adil ve merhametli olduğuna ve tüm insanların O'nun tarafından yaratıldığına inanmak, öbür yanda O'nun milyarlarca insanın binlerce yıl hak yoldan sapmış ve rahmetten mahrum edilmiş bir şekilde yaşamasına izin verdiğini kabul etmek mümkün değildir. Benzer bir biçimde "Ruh istediği yerde soluk alır" bilincini taşımadan başka bir dinden olan kutsal biriyle buluşmak, Taocu resmin, Kyoto okulundan bir Buda imajının, bir Arapça hattın veya bir Amerikan Yerlilerinin bir kum resminin dayanılmaz güzelliğini görmek mümkün değildir. Diğer dinlerin geçerliliğini kabul edip Ruh'un diğer tecellilerine bağlı olanlarla barış içinde yaşamak vazifesinden ne Hıristiyanlar, ne de diğer dinlere mensup olanlar kaçabilir. Bu

vazifeyi yerine getirmek Batı Hıristiyanları için zor olsa da, bu, günümüz insanlığının Allah'ı (c.c.) seven ve aynı zamanda geleneksel dini evrenin homojenliğinin kaybolduğu bir dünyada yaşayan herkese dayattığı bir mecburiyettir. Bu nedenle, eskisinden daha çok, belki de ilk defa olarak insanlık tarihinde *din* çalışması pek çok kişi için –eğer herkes için değilse tabii– bir *dinler* çalışması olmuştur.

Hıristiyan, Müslüman veya Hindu olsun, Ruh'un diğer dinlerdeki mevcudiyetini kabul etmeyen herhangi bir dindar kendi inancını da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bundan ötürü diğer dinleri de sempatiyle anlama görevi sadece ilmi bir çalışma olmayıp fevkalâde önemli dini ve teolojik bir çalışmadır. Bu, seçilen herkesin yapması gereken bir görevdir; çünkü bu onların kendi dinlerine ve elbette şiddetli bir dini ve kültürel anlayışa ihtiyacı olan insanlığa karşı olan vazifesidir. Fakat herşeyden öte Allah'a (c.c.) karşı olan bir vazifedir. Zira, bazı insanların çokluğun arkasındaki Bir'i görüp tüm semavi mesajların, yani hak dinlerin kalbinde yer alan ve fakat aşkın olan *birliği* ortaya çıkarmalarını sağlayan Allah'ın rahmetidir. Son olarak şunu da ekleyelim ki ancak binlerce yıl insanlığa rehberlik etmiş olan bu hak dinler hayata mânâ kazandırabilirler.



2

Ekolojik Kriz: Hinduizm ve İslam'ın Çevreye Bakışı*

Bütün zamanların ve mekanların en önemli konusu Ruh âlemi konusudur; zira o hem insanoğlunun, hem de kainatın kaynağı ve dönüş yeridir. Ancak bugün varolduğu biçimiyle beşeri durum planında insan da dahil olmak üzere tüm tabii düzenin yaşamını ilgilendiren en acil konu çevre meselesidir. Bu çevre bunalımı, sadece yeryüzündeki hayat ağını tehdit etmekle kalmamakta, bunun yanında insanlık tarihinin bu geç döneminde modern insana uzunca bir süredir musallat olmuş olan içsel hastalık ve sakatlıkların dışa yansımasını da temsil etmektedir. Dolayısıyla bu görünen kriz, bir yandan modern insanın içindeki hastalığın bir işaretidir; bir yandan da sonunda hastayı içinde bulunduğu durumun ciddiyetinin farkına vardırarak kendini aşikâr bir çılgınlık olarak gösteren o içsel marazın dışa yansımış belirtileridir.

*Bir konferans olarak sunulan bu metin önce "India International Quarterly", c. 18, s. 1, 1991'de yayınlandı. Bilahare gözden geçirilmiş metin *Indra Gandhi Sanat Merkezi* (Yeni Delhi-1993) tarafından bir kitapçık olarak neşredildi.

Batıda doğup tedricen diğer bölgelere dağılan modern insan asırlarca gezegeni hep ilerleme, maddi başarı, iktisadi gelişme ve ondokuzuncu yüzyılın diğer yanlış ideal ve tanrıları adına tahrip etmiştir. Fakat o, bu sürecin sadece onu içsel ve manevi olarak bitirmekle kalmadığını; ilaveten, yeryüzündeki yaşamın olmazsa olmaz şartı olan havanın bile teneffüsünü zorlaştırdığını artık görmektedir. Dünyayı kazanmak gayesiyle semaya sırtını dönen modern insan bir anlamda bugün sırf semanın yitirilişinden dolayı dünyayı kaybetmektedir. Bu, tarihin onun hakkındaki inanılmaz hükmüdür.

Bundan ötürü Batıda son birkaç yıldır dinin çevre bunalımındaki rolüne dikkat gösterilmeye başlanmıştır.

Lâkin Amerika'da, Batı Avrupa'da, Japonya ve diğer sanayileşmiş ülkelerde –yerkürenin kirlenmesinden en çok bu ülkeler sorumludur– ve dahi başka bölgelerde çevre bunalımına hâlâ maddi açıdan yaklaşan çevreler yok değildir. Ve yine bu ülkelerde sanki çevre krizi yalnızca geniş çaplı bir çöp toplama meselesi imiş gibi, çevre mühendisliğinden bahseden çok sayıda kişi bulunmaktadır. Bununla beraber, gittikçe daha çok kişi çevre bunalımının metafiziksel, felsefi ve dini boyutlarının farkına varmaya başlamaktadır. Bunun açık bir göstergesi olarak örneğin 22 Nisan 1990'da Washington'da kutlanan Dünya Günü'nde hep din ve çevre meselesi konuşulmuştur. Yine birkaç ay önce Amerika'da insan-çevre ilişkisinin dinsel boyutlarını konu alan ilk önemli beynelmilel ve ekümenik konferans tertip edilmiştir. Bu konferansa diğer birçok geleneğin mensubu, örneğin Ekselans Dalai Lama; hem Katolik, hem de Protestan önde gelen Hıristiyan ilahiyatçılar iştirak etmiştir. Bu konferansın kendisi Assisi'de 1986 yılında toplanan ünlü konferansın etkisiyle gerçekleşmiştir. Ne var ki bugüne kadar bu konu üzerindeki Doğulu görüşe pek dikkat gösterilmemiştir. İşte biz de bu yüzden Hindu ve İslami çevre anlayışını ele almak istiyoruz.

Kutsal Hint toprakları üzerinde konuştuğumuz için bugün bu ülkedeki iki büyük gelenekten bahsedeceğiz. Biri, bu ülkenin en

büyük geleneği olan Hinduizm; diğeri de bu ülkede bin yıldır yaşayan ve yüz milyonu aşkın mensubu bulunan İslam'dır. Yüzyıllar boyunca bu iki gelenek, insanların ağaçlara bakış tarzını, bastıkları toprakla olan muamele biçimini ve yaşamın varolmak için dayanmak zorunda olduğu suyu kullanma şeklini biçimlendirmiştir. Bu iki geleneğin arasında daha önce varolan dengenin bozulmasının ve dinsel olsun cemaatsal olsun güçlü bir kimlik hissinin yeniden dirilmesinin sonucu olarak beliren tüm yanlış anlamalara karşın Hindular ile Müslümanlar –Cainleri, Hıristiyanları ve bu ülkedeki diğer küçük grupları bir kenara bırakırsak– aynı havayı teneffüs ederler, aynı toprakta dolaşırlar ve aynı suyu içerler. Dolayısıyla çevre bunalımı sadece bir topluluğun meselesi değildir; o, bütün Hindistan'ın sorunudur; hatta Fransız, Japon veya Arap olsun yeryüzündeki her ferdin sorunudur.

Son birkaç yıldır Batının en büyük dini olan Hıristiyanlık hakkında yapılmış analizlerin ekseriyeti, Batılı adamın tabiata karşı olan tutumunun olumsuzluğunu ve bu tutumun büyük ölçüde Batılı Hıristiyan teolojik formülasyonlarda kaynak bulduğunu açığa çıkarmıştır. Fakat Doğudaki durum bundan pek de iyi görünmemektedir. Büyük Şinto ve Zen geleneklerinin tabiat sevgisiyle mücehhez olan Japonlar da aynen New Jersey'deki, İngiliz Adaları'ndaki veya Ruhr Vadisi'ndeki insanlar kadar hızlı bir biçimde çevreyi kirletmektedirler. Burada Hindistan'da tabiat konusunda daima gayet açık metafizik ve dini öğretilere sahip olmuş ve mensuplarına tabiata saygıyı aşılamış olan iki büyük geleneğin mensupları bugün dünyanın herhangi bir bölgesinden hiç de yavaş olmayan bir şekilde havayı bozmakta, ağaçları kesmekte ve sularını kirletmektedir.

Bu, anlaşılmaz birşeydir; acaba din mi önemini kaybetti? Tabii ki hayır. Çünkü insanlar her gün yaşamını onun için tehlikeye atıp başka dini gruplarla –onlar hakkındaki sınırlı bilgi ve mücadelesinin yol açtığı muhalefetten dolayı– kavgaya tutuşmaktadır. Dolayısıyla din ölmüş olmaktan uzaktır. Peki çevre tahribatı

sözkonusu olduğunda hayatı kutsal saymak ile tabiatı dışlayan bir tür teolojiye sahip olmak arasında niye pek fazla fark görünmemektedir? Bu paradoksu anlayabilmek için biraz geriye gidip bu çıkmaza yol açan tarihsel şartları analiz etmek gerekir.

Herşeyden önce dünyayı bu hale getiren tabiat görüşünü, onun temelinde yükselen bilimleri ve onların uygulamasını ele almalıyız. Çevre bunalımından sorumlu olup da modern bilim ile saf iktisadi kazanç için kullanılan ve insanın heva ü hevesine tâbi olan teknoloji arasında hiçbir ilişki olmadığını iddia edenlerin omuzundan bu sorumluluğu almanın hiçbir faydası yoktur. Çünkü saf bilimden teknolojiye, onun yönetiminden uygulanmasına kadar bütün bu faktörler bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tek bir zincirin halkaları gibidirler. Her ilgili unsur ve etken sorumlu olduğundan, modern bilim ile teknoloji de kesinlikle diğerlerinden daha az sorumlu değildir.

Bu sebep-sonuç zincirini anlamak için Sanayi Devrimi'nden ve hatta onyedinci yüzyılın Bilim Devrimi'nden önceki dönemlerde Batıda vuku bulan şeyleri tahlil etmek zorundayız. Bugün Amazon ormanlarını, Avrupa'daki emsallerinde olduğu gibi beşyüz veya bin yılda değil de on yılda tahrip eden bu dünya görüşü nasıl bu hale geldi? Bu soruya cevap verebilmek için uzun bir süre geriye gidip çevre krizinin ilk başladığı yer olan Batı tarihine metafiziksel ve dini bir açıdan bakmak gerekir.

Ortaçağın Avrupalı adamı, yaşamdaki herşeyin "gelenek" tarafından –Batıda Hıristiyanlık geleneği– kutsallaştırıldığı anlamda bir İslam, Hint, Budist veya Konfüçyen Çin medeniyetinden pek de farklı olmayan bir geleneğe sahip olmuştur. Ne var ki, bu medeniyetin onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda neşv ü nema bulduğu sıralarda onun bir neticesi olan tabiatın insanın kutsal çevresinin bir parçası ve onun kurtuluşuyla ilişkili olduğu fikri tedricen kenara itildi. O dönemde Batının en büyük teolojik düşüncesi, kainatın sekülarizasyonuna dolaylı bir şekilde tedricen yardım etmiştir. Kopernik Devrimi, seküler bir evrenin unsurları-

na indirgenmiş gök cisimleri olmaksızın meydana gelemezdi. Dolayısıyla bir anlamda bu gelişmenin arkaplanı modern bilim tarafından değil de Hıristiyan teolojisinin aşırı biçimde Aristolaştırılmasına kadar geri giden ondördüncü ve onbeşinci yüzyılların teolojik dönüşümlerindeki bazı unsurlarca oluşturulmuştu.

Felsefede yeni bir devre Kartezyen Devrim ile başladı; fakat bu felsefe artık dinden ayrılıp vahyin nasslarından ve yüksek aklın aydınlanmasından kopmuş bir akla dayanıyordu. İşte modern bilim bu arkaplan üzerinde yükseldi. Modern bilimi geliştiren ilk insanlar çok farklı mizaç ve eğilimlere sahiptiler. Bu dönemin üç büyük ismi, yani Galileo, Kepler ve Newton, çok farklı üç insan tipiydi. Teolojik açıdan konuşursak Galileo'nun bir tür isyankâr olduğunu söyleyebiliriz. Deney ve gözlem yapmaya pek meraklı olan Galileo'nun saldırgan anti-teolojik mizacı dört asır sonra daha yeni görülmektedir. Onun muasırı olan Kepler, bir Pythagoryen idi. *Harmony of the World* adını taşıyan kitabında gök cisimlerinin hareketlerini tasvir etmiştir. Üçüncü şahıs, yani Sir Isaac Newton ise hayatının sadece bir kısmını fiziksel çalışmayla geçirmiştir; yaşamının büyük kısmını simya ilmi ile uğraşarak ve *Book of Daniel* üzerine yorum yazarak geçirmiştir. Onun yazdığı bu yorumlar, Oxford Üniversitesi kütüphanelerinde ve diğer yerlerde gizlenmiştir; çünkü Britanya'nın en ünlü ismi olan Newton'un bu yazıları üç asır boyunca İngiliz ve Amerikan bilim çevrelerinde pek hoş karşılanmamıştır. Bu, egemen bakış açısının tarihi nasıl daima değiştirdiğini göstermektedir.

Buna rağmen bu üç farklı mizaca sahip şahıslar, zaten önceden parçalanmış olan gerçekliğe dayanarak artık kutsal olan bir tabiat ile uğraşmak zorunda olmayan bir bilim meydana getirdiler. Bunda başarılı oldular, çünkü zaten Batılı adamın zihninde tabiat bir dereceye kadar sekülerleşmişti. Tabiat kutsallıktan arındırılmış ve ondan koparılmıştı; gerçi tabiatta daha Allah'ın (c.c.) âyetlerini –*vestigia Dei*– müşahade edebilen örneğin John Ray gibi şahısların faaliyet gösterdiği botanik gibi bilimlerde kut-

sallık kenarda köşede varlığını devam ettirebilmiş, ama Avrupa biliminin ana gövdesi tabiatı kutsal alandan tamamen ayırmıştır.

Tabiat hakimiyetini ve dahi tahribatını mümkün kılmış olan ikinci önemli gelişme de Rönesansla birlikte ortaya çıkmış olan insan tipidir. Ortaçağ Hıristiyan insanı yarı "tanrı", yarı insan idi. Yani o, hâlâ Sema'ya karşı sorumlu ve Sema ile Arz arasında bir köprü idi. Rönesans, antik düşünceyi önemli derecede yeniden diriltmiş olmasına rağmen bu ameliye artık Hıristiyan geleneğinin bağrında vuku bulmuyordu. Bunun neticesinde, insanı Hıristiyani ve "Platonik" bir açıdan değil de salt dünyevi bir varlık olarak gören seküler, şüpheci ve bilinemezci bir hümanizm ortaya çıkmış oldu. Bu insan tipi, beşeri düzeyin ötesindeki hiçbir şeye veya kimseye karşı kendini sorumlu hissetmediği gibi, kendi üstünde hiçbir dini otorite de tanımıyordu. Bunun elbette istisnaları vardı, ama benim burada sözkonusu ettiğim Batı uygarlığının ana gövdesidir. Dünyayı fethe hazır olan Avrupalı insan işte bu tamamen dünyevi olan hümanizmin ürünüdür. Bundan ötürü de, Amerika yerlilerinin kaderinde gördüğümüz gibi, fethettikleri doğaya ve o doğada yaşayan insanlara karşı hiçbir sorumluluk hissetmiyorlardı.

Avrupalılardan önce de sonra da insanlık tarihinde birçok fetihler olmuştur; dünyayı fethe sadece Avrupalılar çıkmamışlardır. Örneğin Farsların, Hintlilerin, Moğolların, Çinlilerin ve Arapların fetihleri gibi. Bu yüzden hakimiyet altına alma yalnızca Avrupalılara has veya onların tekelinde birşey değildir. Dolayısıyla Doğulular, Batıyı, yaptıkları fetihler için eleştiremezler; fetih olayı her zaman olmuştur. Fakat Batılıların yaptığı fetihlerin ayırıcı özelliği onların bu işi vahşice yapmalarıdır. Modern insan bütün medeniyetleri ve onlarla birlikte içinde doğdukları tabii çevreyi, insan hakimiyetinin –Tanrı hakimiyetinin yerine– önceliği adına tahrip etmeye girişmiştir. Ve bunu da gittiği her yere götürdüğü Hıristiyanlıktan bahsetmeyi sürdürerek yapmıştır. İnsanın krallığı ise dolayısıyla sadece tabii alanla sınırlıydı. Birçok

Avrupalı fatih, insani açıdan konuşursak, yardımsever ve tabiat sever idi; fakat onların çoğu için Allah'a (c.c.) ve vatana karşı olan yüce görevleri, mümkün bütün yol ve vasıtalarla Yeni Dünya'dan İspanya'ya, ya da Asya ve Afrika'dan İngiltere'ye zenginlik taşımak idi. Bunu da kendi memleketlerinin yaşam standardını yükseltmek için yapıyorlardı –tabii bu arada Bombay'daki yaşamın, Peru'daki İnka, Azteklerin ve bunların doğal varlıklarının akibeti onların umurunda değildi. Onlara göre dünya, diğer insanlardan, tabiattan ve Allah'tan (c.c.) tamamen kopmuş olan belli bir insan grubunun mekânı idi. Tanrı, ancak insanlar ona inandıkları müddetçe belli bir grubun Tanrısıydı ve O'nun tabiatla ilişkisi de en iyi ihtimalle deistlerin* Tanrılarıyla olan ilişkisi gibiydi.

Bu faktöre onyedinci yüzyılda İngiliz filozofu Sir Francis Bacon ile bir üçüncü önemli öge eklenmiştir. Bu arada belirtelim ki bir başka Bacon daha vardır; ama bu ikisi birbirinden tamamen farklıdır; hatta insanlık tarihinde böylesine zıt kişilikler taşımış iki Bacon daha bulmak imkansızdır. Daha önce yaşamış olan Roger Bacon bir aydınlanmacı yani Eflatuncu olup tıpkı İran İşraki filozoflarının –İslam felsefesinin İşraki ekolüne mensup olan filozofların– yaptığı gibi bir *illuminati* elbisesi giymiştir. O Hıristiyan düşüncesine aydınlatıcı bir tabiat bilgisi sokmaya çalışmıştır. Bu bilgi tabiat bilgisidir, ama tabiatın metafizik algılamasına dayanır. Öbür tarafta Francis Bacon'ın mesajı ise bunun tam zıddı bir mahiyet taşıyordu; ona göre bilgi güçtür. Bu, Francis Bacon'ın mesajının özü olup sonradan burjuva olarak adlandırılan tüccar ve "sanayiciler" arasında kabul görmüştür. Bunlara ek olarak bu görüş esasen İngiltere, Almanya ve Fransa dahil birçok ülkelerdeki yöneticiler ve aristokratlar ile krallar ve papazlar arasında da destek görmüştür. Bilim Devrimi'nin bu kabul ve desteği görmüş ol-

*Deist: Tıpkı bir saat yapıcısının saati yapıp kurduktan sonra onunla ilişkisini kesmesi gibi Tanrı'nın da tabiatı yaratıp bıraktığına inanan kimse. (Mütercim)

masının nedeni modern bilimin ta başlangıçta güç ve doğa hakimiyeti ile ilişkilendirildiği ve bu yüzden iktisadi ve siyasi avantaj sağladığı gerçeğiydi. Bilginin mahiyetinde meydana gelen değişiklik, Arap olsun, Fars olsun, Hintli olsun bütün Doğulularca anlaşılmaz bulunmuştur; zira bu görüş bilgi ile kurtuluş arasında bir bağ olmadığını ima etmektedir. Halbuki Hint ve İslam geleneklerinde, geleneğin merkezinde bilgi ile manevi özgürlük arasındaki birlik yatar.

Binaenaleyh, bilgi geleneksel medeniyetlerin daima öğretmiş olduğu şeyden çok farklı bir mahiyete bürünerek dünyevi gücün kaynağı olmuştur. İşte tam da bu unsur ve etkenlerle güçlü ve enerjik Avrupa uygarlığı, dünyayı fethe çıkmıştır. Bu hem küresel bir sömürgeleştirme hareketiydi, hem de bir tabiat hakimiyeti mücadelesiydi. Aynı şekilde yine bu temel üzerinde Sanayi Devrimi yükselmiştir. O, çevreye hiç önem vermiyordu, çünkü zaten tabiat kullanılacak ve ırzına geçilecek birşey olarak görülüyordu. Almanya'daki tabiatçı filozofların veya İngiltere'deki Romantiklerin cılız muhalefeti bile tabii bilimler açısından ciddi olarak görülmeyip şiir ve sanat zannedilmiştir –ondokuzuncu yüzyılda yaşayan bu insanlar tabiat sevgisinin ehemmiyeti üzerine yazı yazıyorlardı–. Enteresandır, Arapça, Farsça (benim ana dilimdir) ve Urduca'da yer alan *şiir* teriminin kökü; farkında olma, şuurluluk ve bilgi ile ilişkilidir. Nihai olarak şiir bilgiyle birbirine bağlıdır. Ancak bu bağ, modern Batıda tamamen yok edildi, çünkü onlara göre bilgi artık kurtuluş demek olmayıp insanın azgın nefsinin ihtiraslarını tatmin için tabiata hükmetmek demekti.

Sanayi Devrimi boyunca insan tabiatının en azından gelişme kaydetmediğini söyleyebiliriz. Ondokuzuncu yüzyıldaki büyük yanlış olan insanın evrildiği fikri gerçekleşmemiştir. İnsanoğlu müştereken ilerleyememiştir. Hiç söylemeye bile gerek yoktur ki, eski Sovyetler Birliğinin beşeri ve tabii çevre üzerinde yaptığı tahribatta ifadesini bulan bu yüzyılın dehşet verici tecrübelerinden sonra artık bütün bu ilerleyerek ahlâken yükselme fikirleri

anlamını kaybetmiştir. Burada insanlığın bozulduğunu bile tartışmayacağım; gerçi bu iddiayı ispat edecek yeterince delil mevcuttur. Ama hiç şüphe yok ki, Batı ve modernizmden etkilenen diğer bölgeler de dahil bu insanlık kesinlikle en azından ahlâki olarak terakki etmemiştir–tabiat üzerindeki hakimiyetini gittikçe arttırmasına rağmen. Tıpkı 1990'da olduğu gibi bin yıl önce de Kenyalılar gergedanlara saldırmışlardı, ama Kenya'daki son gergedanın ölüp bu türün kaybolması bin yıl önce değil sadece birkaç ay önce gerçekleşmiştir. Doğruluğuna inanmama rağmen insanın saldırganlığının arttığını bile iddia etmiyorum, fakat hiç kuşku yok ki birkaç on yıl önce tahmin bile edilemeyecek biçimlerde saldırganlık tarzı değişmiştir.

Bugün insanlar olarak bizler bile nesli tükenecek türler arasına katılmanın eşiğine gelmişiz. Yeryüzünün yanısıra ayı fethetmekle övünen ve Sema'dan bağımsızlığını ilan eden insanoğlu aslında tüm türler arasında en tehlikeli konuma gelmiş olanıdır; bunun farkına ne kadar erken varırsak o kadar iyidir. Zira korumada geç kalabiliriz; bu takdirde de *Kala*'nın (zaman) bizim için başka planları olabilir. Meydana gelen olayların dini yorumunu bırakıp tamamen "beşeri" ve bilimsel bir açıdan konuşursak o zaman modern uygarlığın insanların varoluşuna yönelttiği sürekli artan tehdidi de düşünmek zorundayız.

Ne yazık ki Doğulu insanlar, nev-i beşerin hayatına yönelmiş tehlikenin büyüklüğünün pek farkında değillerdir. Bunun nedeni iki yüzyıldır Batı ile siyasal düzlemde yaptığımız mücadelede hep onların ne yaptığını bildiğini zannetmemizdir. Bu tavır bugün bile değişmiş değildir. Doğulu birçok insan hâlâ Batının çevre krizini bir çeşit mantık ve "sihirli" teknolojik yenilikle çözeceğine inanmaktadır. Şaşılacak bir biçimde modern uygarlığın imkanları ve modern bilim ile teknolojinin mevcut krizi çözebilme kabiliyeti konusunda tereddütte olan insanların sayısı Amerika, İngiltere, Fransa ve Almanya'da Doğuya oranla daha çoktur. Batı uygarlığının en büyük müdafileri bugün modernleşmiş Asyalılardır.

Batının ne yaptığı konusunda bilgisi olduğuna ve sihirli bir maharetle herşeyi halledeceğine olan inanç bizde mevcuttur. Fakat bu inanç ne yazık ki bir rüyadan başka birşey değildir. Bu rüyadan ne kadar erken uyanılırsa –özellikle de Doğunun yaşayan büyük geleneksel medeniyetlerine mensup insanlar sözkonusu olduğunda– o kadar iyi yapılmış olur. Çünkü Batının, ortaya çıkışında ilk ve asıl sorumluluğunu taşıdığı –gerçi bu tahribata artık Doğulular da Batının yanında gittikçe daha çok katılmaktadır– çevre krizini çözecek bir formülü yoktur. Bugün birçok kişi Batının çevre problemlerini çözmek için başka bir tabiat görüşünü benimsemesi gerektiğini ve bunu yapmanın yegâne yolunun tabiatın rolü ve kutsallığına ilişkin geleneksel ve metafiziksel öğretilere dönmek olduğunu iddia etmektedirler. Bu geleneksel tabiat anlayışı hâlâ Hindistan gibi yarı geleneksel toplumlarda yaşamaktadır. Gerçi bu ülkelerde de arabalar havayı en kötü biçimde kirletmesine rağmen hükümetler, modern teknolojinin neticelerine hemen hemen gözlerini kapatmışlardır.

Doğulu insanlar olarak bizler problemlerimizi çözecek herşeyi bilen bir Batılı filozof veya bilim adamı bulamayız. Bu yüzden kendi geleneksel kaynaklarımıza –Hindular Hinduizm'e, Müslümanlar İslam'a, vesaire– dönmek zorundayız. Burada kısaca değineceğim şeyler Hinduizm ve İslam'ın tabiata ilişkin görüşleri ve bunları yeniden canlandırmanın gerekliliğidir.

Hinduizm büyük oranda kurban fikrine dayanan bir dindir; fakat kastettiğim Vedalar'da geçen kurban ayini değildir. Bilakis, benim üzerinde durmak istediğim kainatı, kurban hadisesinin bir neticesi olarak gören Hindu öğretisidir. İslam'ın evrensel insanına veya Hıristiyanlığın *Logos*'una benzeyen bu doktrin *Purusa*'nın kurban edilmesi doktrinidir. *Purusa*'nın kurban edilişini anlatan Rg-Veda'daki onuncu bölümün doksanıncı âyetini bir kez daha okumalıyız; zira dikkatli bir Hindu okur bu âyetten tabiatın kutsal olduğuna ilişkin bir bakış açısı yakalayabilir:

Purusa *bin başlı, bin kollu ve bin ayaklı idi.* O, *yeryüzünü tüm yönlerden kuşatmış olup iki avuç genişliğinin ötesindedir.*

Purusa *bütün herşeydir; geçmişte ve gelecekte olandır; o, ölümsüzlüğün Rabbi'dir; bunu da kurban sayesinde elde etmiştir.*

İşte o böylesine büyüktür; hatta büyüklüğü bunun da ötesindedir. Tüm varlıklar onun dörtte birinden müteşekkil iken Sema'daki ölümsüzler onun dörtte üçünü oluşturur.

Onun dörtte üçü semada, dörtte biri de burada (yeryüzünde)'dir. Böylece her tarafı kuşatmıştır; tıpkı herşeyi yiyen ve hiçbir şey yemeyen varlık gibi.

Purusa'*dan* Viraj; Viraj'*dan da* Purusa *doğmuştur.* O *doğduğunda her yönden yeryüzünün ötesine geçmişti.*

Tanrılar Purusa'*yı kurban ettiklerinde onun yağı ilkbahar, yakacağı yaz ve adağı da sonbahar olmuştur.*

Tanrılar kurban edilen Purusa'*yı dağıttıklarında, o yeniden doğmuştur. Onunla Tanrılar,* Sadhya'*lar ve bilgeler kurbanlarını sunmuş oldular.*

Bu kurbandan çıkarılan yağdan hava, orman ve köy hayvanı yaptılar.

Yine bu kurbandan Âyetler (Rg-Veda) *ve* Sama *melodileri* (Sama Veda) *doğmuştur. Ondan ölçüler ve kurban tarzları* (Yajur Veda) *meydana gelmiştir. Ondan atlar, dizi dizi dişleri olan varlıklar, sığırlar, keçiler ve koyunlar doğmuştur.*

Onlar Purusa'*yı kaça böldüler? Onun ağzı, kolları, bacakları ve ayakları ne olmuştur?*

Onun ağzı brahmin, *iki kolu* rajanya *(savaşçı) iki bacağı* vaisya *(tüccar ve çiftçi) ve ayakları* sudra *(hizmetçi sınıfı) olmuştur.*

Onun ruhundan (manas) *ay, gözünden güneş, ağzından* Indra *ve* Agnî, *nefesinden ise* Vayu *(rüzgar) doğmuştur.*

Tam göbeğinden orta uzay, başından gökler, ayaklarından yeryüzü, kulağından ise mevsimler meydana gelmiştir. Böylece dünyalar şekillenmiştir. Onun (ateşi) kapatan çubukları yediydi; yedinin üçle çarpımı onun çubuk demetinin sayısıydı. Tanrılar kurbanı dağıtınca Purusa'*yı bir kurban olarak gördüler. Kurbanla Tanrılar kurbanı kurban ettiler.*

Bunlar ilk düsturlardı. Bu büyük güçler eski *Sadhya* (Tanrı)'ların olduğu göğe ulaştılar.

Dolayısıyla bu güzel metne göre dünyanın varlıkları gerçekte *Purusa*'dır. Onlar Hindu geleneğinin en kutsal şeyinin kurbanıdırlar. Aynı konuyla alâkalı olarak *Bhagavad-Gita*'dan güzel bir âyet daha nakletmek istiyorum:

Güneşte ışıyan,
Dünyayı aydınlatan
Aydan yayılan
Ateşten çıkan
Ateş, bil ki benimdir.
Yeryüzüne gelip
Herşeyi ayakta tutan
Benim enerjimdir,
Ben ay olurum
Bitkileri ve ağaçları besleyen
Su olurum.

Herşeyin yaşamındaki alevim,
Yiyecekler alır, güce dönüştürüp
Bedeni ayakta tutarım.

Ben bütün kalplerdeyim,
Bilgi ve hafızayı
Alır ve veririm.
Ben Vedalar'ın söylediği,
Vedenta'nın öğreticisi
Ve hocasıyım.

Bu âyetleri okuyup sonra da çevreyi kirletmeye devam etmek elbette kolaydır. Dolayısıyla bu görünen dizeleri okumak yetmez. Onlar yıllarca okunmalıdır. Şimdi bir tabiat felsefesi, yeni bir tabiat görüşü devşirmek için onlara dönmek zorundayız.

Vedik dinin ve Vedalar kozmolojisinin temeli ve kaynağı olan bu metafiziksel kurban öğretisinin yanısıra bir de tüm yaşamın kutsallığına dair temel Hindu doktrini vardır. Tüm yaşamın

kutsal sayıldığı ve birçok hayvanın –örneğin inek başta olmak üzere, maymun, bazı kuşlar, yılanlar, vesaire– bir çeşit kutsal fonksiyon gördüğü Hinduizm'in bu yönü herkesçe malumdur. Dolayısıyla, dünyanın en büyük manevi ve sanatsal medeniyetlerinden biri olan ve bütün hayatı kutsal addeden bir medeniyette, hayvanların mezbahada kesilmelerinin yanında, sadece hava solumakla veya zehirli su içmekle öldüğünü görmek şaşırtıcıdır.

Yaşamı tahrip etmenin birçok yolunun olduğu aşikârdır. Örneğin bu iş sadece hayvanları öldürmekle olmaz; yaşamın devam edemeyeceği bir ortam yarattığınız zaman da aynı işi yapmış olursunuz. Burada tehlikeli bir Doğu öğretileri –özellikle Hinduizm– yorumundan bahsetmek istiyorum. Batıda ve dinini Batılı kaynaklar vasıtasıyla öğrenmiş olan Batılılaşmış Hintliler arasında yaygın olan bu yorumun sahipleri, dünyanın bir *maya* –illüzyon– olduğunu; bu yüzden de onu kirletmenin veya kirletmemenin önemli olmadığını iddia etmektedirler. Bu, çok tehlikeli bir rüyadır; eğer gerçekten bu görüş doğru olsaydı Buda ve eski *Rişis* de dahil birçok bilge yaşamın ve tabiatın kutsallığını telkin etmezdi.

Hinduizm'in doğal çevreye gösterilen tavır ile alakalı olan çok önemli başka bir ilkesi de *ahimsa* veya zor kullanmamadır. Mahatma Gandi'nin dünyaya tanıttığı bu ilke toplumsal çevre ile sınırlı olmayıp doğal çevreyi de içine alır. Bu ilkeye göre insan, tabiatı olduğu gibi kabul edip ona saygı göstermeli ve ona kendi normlarını zorla empoze etmemelidir. Tam tersine tabii formları İlahi Enerji'nin merkezi olarak görüp onunla barış içide yaşamalıdır. Bu *ahimsa* ilkesini, yalnızca diğer insanlarla veya sosyo-politik kurumlarla ilgili olan yönüyle değil, insanın barış içinde beraber yaşayacağı hayvanları, bitkileri, orman ve denizleri, dağları ve nehirleri ilgilendirdiği yönüyle bir kez daha düşünmeliyiz.

Şimdi de İslam'a gelelim. Herşeyden evvel önemli bir gerçeğe işaret etmek istiyorum. Birçok Batılı oryantaliste göre bütün dinler ya Batılı veya Doğuludur. Doğulu dinler; Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm ve Doğu Asya'nın birtakım diğer

küçük dinlerini içine alır; Batılı dinler ise, onlara göre, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'dır. Çevre krizinin sorumluluğu Hıristiyanlığın omuzlarına yüklenildiğine göre –örneğin A. Toynbee'nin eserlerinde gördüğümüz gibi– İslam da bu suçun ortağıdır. Fakat öte yandan Batıda meydana gelen olumlu şeylerin müsebbibi olarak nadiren İslam gösterildi. Görüldüğü gibi bugün çevre krizinin sorumlusu olarak diğer tek tanrılı dinlerin yanında İslam da görülmektedir. Bu yüzden, sadece bu suçlamaya bir cevap olsun diye değil, daha da önemlisi İslam ülkelerindeki çevre tahribatına –buralarda durum, Hindistan'dakinden veya başka bölgelerden pek farklı değildir; yalnızca bazı tenha bölgeler hariç– bir çözüm bulmak amacıyla İslam'ın çevre görüşünü ortaya çıkarmak oldukça önemlidir. İslam dünyasındaki çevre buhranı Budist Japonya'da veya Hindu Hindistan'da olduğu gibi, İslam'dan değil, bu dinin tabiat görüşünü gölgede bırakmış olan diğer siyasi, iktisadi ve teknolojik etkenlerden kaynaklanmaktadır.

İslam dini, doğal çevresiyle daima bir uyum içerisinde olmuş bir medeniyet yaratmıştır. Onun husule getirdiği büyük bilim adamı ve fizikçilere bakan birçok kişi Bilim Devrimi'nin İslam dünyasında başlaması gerektiğini düşünmüştür. Fakat böyle olmadı; çünkü Müslümanlar için tabii fenomenler hiçbir zaman Allah'ın (c.c.) âyetleri olmanın ötesinde bir anlam taşımadılar. Kur'an-ı Kerim, bu hususta şöyle buyurmaktadır: "Onlara âyetlerimizi ufukta ve kendileri üzerinde göstereceğiz." Bu âyet, hiçbir zaman unutulmadığı için fenomenler de hiçbir zaman sadece olgular olmamışlardır. Ne Arap dili ne de Fars dili olgu *(fact)* anlamına gelen bir kelimeye sahiptir; bu dilleri konuşanlar da uzun bir süre bu kelimeye başvurmadan hayatlarını idame ettirmişlerdir. Bu gerçek çok açıktır, çünkü bu dilleri konuşanlara göre bir olgu *(fact)* hiçbir zaman salt bir olgu *(fact)* olmamıştır. Sadece olgu olan hiçbir şey yoktur; herşey bir âyettir, yani Allah'ın (c.c.) âyetidir. İşte Müslümanlar arasında tamamen seküler bir bilimin gelişmemiş olmasının sebebi bu bakış açısıdır.

İslam, tabiatı, Allah'ın âyetlerinden öte başka birşey olarak görmeyi reddetmiştir. Büyük Müslüman bilim adamları olan Biruni'den Hayyam'a, şairlerden filozof ve kelamcılara kadar herkes bu dünya görüşünü paylaşmıştır. Bir İslam bilimi araştırmacısı olarak ben, öğretileri hâlâ takip edilen büyük fizikçiler de dahil bu dünya görüşü içerisinde faaliyet göstermeyen hiçbir büyük Müslüman bilim adamı tanımıyorum. Hindistan topraklarında bugüne kadar varlığını koruyabilmiş tıp alanında faaliyet gösterenler için de bedenin içindeki ve dışındaki tabii âlem kutsallık anlayışıyla alâkalı olmuştur.

İkinci olarak İslam, Promethean insan anlayışına, yani kendini aşan hiçbir şeye, kutsala, Nihai Gerçeklik olan Allah'a (c.c.) ve tabiata karşı sorumlu hissetmeyen insan anlayışına kesinlikle izin vermemiştir. Bu insan kendi kendisinin efendisi olan, dünyayı istediği gibi çekip çeviren bir insandır. Bu insana Promethean insan dedim; çünkü bunun bizim için çok önemli olan olumsuz bir yönü vardır. Promethean efsanesinde Promethean, tanrılardan ateşi çalan insandır. Bir anlamda o, Sema'ya karşı gelmiştir ve bu yüzden de cezalandırılmıştır. İslam'da bu Promethean insan fikrinin gelişmesine hiçbir zaman izin verilmemiştir. İslam'da insan, Allah'ın (c.c.) halifesidir. Daima O'nun iradesiyle kuşatılmış olan Müslüman kadın ve erkekler eğer dinin gerçeklerinden haberdar iseler —çünkü İslam'da Hinduizm'deki gibi artık dininden haberdar olmayan Müslümanlar da vardır— daima bu hilafetin farkında olurlar.

İslam'ın her ne pahasına olursa olsun kaçındığı, işte bu Promethean, Titanik veya varoluş zincirini kırıp Tanrı'dan ve dünyadan bağımsızlığını ilan eden isyankâr insan düşüncesidir. Örneğin David of Michelangelo'nun Horasan'da yetişmiş olabileceğini tahayyül edemeyiz. Bunun nedeni İslam dünyasında heykelciliğin olmayışı değil, bu ünlü çalışmada yansıtılan beşeri isyandır. Geç Rönesans'ın ürünü olan bu heykel, Michelangelo'nun mahir şiirinden çok farklı olup o zamanda Avrupa'ya hakim olan Prometheanizmi temsil etmiştir.

Üçüncü olarak, İslam'ın halife insanı ile tabiat arasında daima bir âhenk olmuştur. Bu, hem bizzat Kur'an-ı Kerim metninde hem de Kur'ani mesajdan doğmuş olan medeniyette apaçık görülebilir. Kur'an-ı Kerim devamlı bir tabii âleme atıfta bulunmaktadır; hatta Kur'ani vahiy, İslami perspektifte bir birliğin unsurları olan hem insana, hem de tabiata hitap etmektedir.

İslam medeniyetinin –Hindu medeniyetinin değil– en büyük tezahürlerinden bazılarının Hindistan'da bulunması dikkat çekicidir. En büyük Hindu mimarisi tabii ki Hindistan'dadır; bu, açıktır. Ancak en büyük İslam mimarilerinden bazıları da burada, Hindistan'dadır; Arabistan'da veya başka yerlerde değil, buradadır. Bir açıdan bu iki mimari birbirinden çok farklıdır. En büyük Hindu tapınağı, her türün yetiştiği ve mimariye nefesinden üflediği yaşayan bir orman gibidir. İslam mimarisi ise karşı kutupta durmaktadır; o, her türün bir anlamda geometrik özüne indirgendiği şeffaf bir âlemdir. Fakat görünürdeki bu tezada rağmen her ikisinin de tabii âlemle derin bir ilişkisi vardır.

Hindu mimarisi, Hindistan'daki başlıca yaşam formlarıyla tamamen bütünleşmiştir. İslam mimarisi ise şehir bağlamı ve mekanı içerisinde bakir tabiata yeni bir âhenk kazandırır; bu olmasaydı İslam'ın kutsal mimarisine ihtiyaç duyulmazdı. İslam'ın kutsal mimarisi, insanın yarattığı yapay çevreye tabii âhenk vermekten başka birşey değildir. İşte bu yüzden Müslümanlar için tüm tabiat bir cami gibidir. Bir müslüman çölün veya ormanın ortasında namazlığını serip namazını kılabilir; hatta yer temiz ise namazlığa da gerek yoktur.

Bu iki geleneğin mimarisinde, iki dünyada yaşamış olan ve bu yüzden herşeyden evvel canlandırılması gereken insan ile tabiat arasındaki âhengi hatırlatan görsel unsurlar vardır. Birçok çağdaş Hindu ve Müslümanın unuttuğu insan-tabiat âhenginin mesajı, her iki toplumun dindarlarının ziyaret ettiği ve fakat bu ibadet mekanlarının mesajındaki bu yönünü göremediği kutsal mimaride hâlâ yansımaktadır.

Konuşmamı doğal çevreyle alâkalı olan, bir Kur'an âyeti üzerindeki kısa bir tefekkür ile bitirmek istiyorum. Bu Kur'an âyetinde şöyle buyurulmaktadır:

Gerçekten yerin ve göğün yaratılmasında ve gece ile gündüzün değişmesinde düşünen insanlar için işaretler vardır.

Durarak, oturarak, yatarak Allah'ı zikredenler ve yer ile göğün yaratılışını düşünenler şöyle der:

Yarabbi, Sen bunu boşuna yaratmadın.

Bu âyet üzerindeki tefekkür ise şöyledir:

Yarabbi, Sen kainatı boşuna yaratmadın. Sen bizi yeryüzüne boşuna göndermedin. Bizim hayat yolculuğumuz öylesine anlamla yüklüdür ki bu, sadece bizim bütün varlığımızı değil, bu yolculuğumuzda bizi kuşatmış olan Sen'in diğer yaratıklarını da içine almıştır.

Evet biz bu dünyada birer yolcuyuz; bu güzel dünyada hayat ile ölüm geçidini bir kervanın üyeleri gibi bir anlık zamanda geçmekteyiz.

Fakat bizi bu dünyevi seyahatta kuşatmış olan büyülü doğa, sadece yaşam serüvenimizin arkaplanı değildir. Herşeyden önce doğa, hatırasını hâlâ ruhumuzun derinliklerinde taşıdığımız ve pek çok gün ve gece devam eden seyahatımızın neticesinde Sen'in yanında olan saadetini aradığımız cennetin bir yansımasıdır.

Bu nedenle, ancak iç varlığı cennete ait olanlar Sen'in cennetle şereflenmiş mahlukatını görebilirken Sen'den kopup da bu yüzden cehenneme düşmüş olanlar Sen'in mahlukatını da cehenneme çevirirler. Sen üzerimize sadece mahlukatı koruma sorumluluğunu değil, aynı zamanda Sen'in bereketini bu dünya hayatı yolculuğunda bizi kuşatmış olan mahlukata ulaştıran bir vasıta olarak hareket etme mükellefiyetini de yükledin. Böylece varlıkların durumunu etkileyerek Sen'in huzurunda Sen'in hikmet ve güzelliğine şahitlik ediyoruz. Tıpkı son Peygamber'in dediği gibi:

"Ya Rabbi, eşyayı bize olduğu gibi göster;" çünkü eşyayı olduğu gibi görmek demek onları yalnızca basit birer kaba olgu veya donuk nesne olarak değil, bilakis onları Sen'in her zaman hazır ve nazır

olan varlığının birer işaretleri olarak görmek demektir. Yaratılmış düzenin manevi gücünün farkında olmada ve Sen'in kutsal kitapta "Her nereye yüzünü çevirsen orada Allah'ın (c.c.) yüzü vardır" buyruğundaki temel hakikatın daima bilincinde olmada bize yardımcı ol. Aslında Senin bakir mahlukatının tümü Sen'in yüzünün yansımalarıdır; biz ise bunları; ölümsüz ruhumuzu ve dünya hayatımızı tehlikeye atarak kirletiyoruz. Bu yüzden bizi, bizden ve Sen'in yüksek dağlardaki, canlı nehirlerdeki, yıldızlı uzaylardaki, kuşların sesindeki, denizin bitmez tükenmez dalgalarındaki ve yeni doğmuş bebenin masum bakışındaki tecellini görmemizi engelleyen şeyden koru Ya Rabbi! Muhakkak Sen semavat ve arzı boşuna yaratmadın.



3

Geleceğin Aileleri: İnsan ve Tabiatın Uyumu*

Bugün insan ile hayatın kendisi arasındaki ilişkide bir bunalım sözkonusudur. Bu, öncelikle çevremizde olup biten hayat akışının tahribinde gördüğümüz bütün trajedilerde yansımaktadır. Bunlar, ekolojik kriz ile pek fazla önemsemediğimiz birçok hayvan ve bitkinin katledilmesi olayıdır. Modern insanın tabiatla olan özel ilişkisinin bir sonucu olan bu trajedi ile ilgili olarak bu âhir zamanda ancak son birkaç yılda en nihayet birşeyler yapmaya çalıştık. Modern insanın bu ilişkisi bir koruma ve sorumluluk ilişkisi olmayıp arzularını tatmin etmek isteyen bir insan olarak tabiatı fahişe gibi gördüğü için –hayatının geri kalan döneminde ona karşı sorumlu olacağı bir zevce olarak değil– bir tecavüz etme ilişkisidir.

Tabiattaki kriz aynı zamanda bir hayat krizidir de. Bu yüzden de hayatın hayvan ve bitki olarak tecelli ettiği sadece dış dünyaya değil, içimize de, yani insanoğlunun içine de işlemiştir. *İçimiz-*

*Bu metin 16. Uluslararası Aile Konferansı'nda tebliğ olarak sunulmuş ve *Families for Tomorrow*, ed. J. Bogle, London, 1991, (s. 12-20) kitabı içerisinde basılmıştır.

de hayatın anlamına ilişkin bir kriz mevcuttur. Bu kriz, bütün Batı dünyasında ve giderek de Üçüncü Dünya adı verilen bölgede hayatın başlangıcından onun caddelerde ve şehirlerde içinde bulunduğu duruma kadar birçok safhada çeşitli yollarla öldürülmesinde kendini izhar etmektedir.

Hayattaki kriz, insan ile tabiat arasında sürekli varolan ve varlığı doğal olan normal ve uyumlu ilişkinin zedelenmesiyle birleşmiştir. Bugün modern toplumda hayatın korunması ve çevresel meseleler ile ilgili hareketler bazılarının gözünde çok farklı iki doğrultuda gelişmektedirler. Bu iki grup zaman zaman siyasi olarak birbirine muhalif olmuşlardır. Fakat bu şekilde soruna bakmanın yanlış ve yanıltıcı olduğunu göstermeye çalışacağım. İçimizde olsun, toplumda olsun veyahut tabiatta olsun, hayat sorunları aynıdır.

Dolayısıyla sorulacak ilk soru "Bu krizin nasıl ortaya çıktığı"-dır? Kendimizi bu konuda aldatmamalıyız. Ekolojik kriz ve insan ile çevre arasındaki uyumlu ilişkinin zedelenmesiyle ilgilenen insanların çoğu kendilerini dini ahlâka bağlı hissetmeyen insanlardır. İçlerindeki kutsallık hissini kaybetmiş ve asırlarca tabiatı kutsallıktan koparmaya çalışmış olan bu insanlar bugün suçu dinin üzerine atmaktadırlar. Çevre konferanslarında herşeyin musebbibinin Tekvin (Genesis) kitabı olduğunu ve tabiat ile tabii çevrenin tahribatından Yahudilik ve Hıristiyanlığın sorumlu olduğunu modern Batı uygarlığından kimbilir kaç kez duymuşuzdur. Genelde İslam da bu formüle dahil edilir; fakat bugünlerde Batıda Yahudi-Hıristiyan'dan bahsedildiğinde İbrahimi dinlerin üçüncüsü, yani İslam dışarıda bırakılmaktadır. Ama en azından bu bağlamda insan ve çevre krizinin sorumlusu olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık ile birlikte İslam da gösterilmektedir.

Fakat gelin, krizin sebeplerine biraz daha yakından bakalım:

Hıristiyanlık Akdeniz havzasına yayıldığında tabiata tapma biçiminde kendini gösteren bir putperestlikle uğraşmak zorunda kalmıştı. Bu tabiatçılık, ilk Hıristiyan düşünürlerini din ve teolo-

ji alanı ile kainat ve kozmoloji alanı arasına kesin bir çizgi çizmeye ve dini bir kozmolojiden uzak durmaya zorlamıştı. Bu tavır bütün ilk Kilise babaları için geçerli olmamakla beraber tedricen çoğu kimseyi dinin rólünün tabii âleme teolojik bir izah getirmek olmadığını, bunun yerine insan varlığının anlamını ve ahlâkı açıklamak olduğunu düşünmeye götürmüştür. Bu doğruydu, ama hiçbir din de tabii dünyaya dini bir izah getirmeden edemezdi. Bunun üzerine Hıristiyanlık geliştikçe sadece ahirette bir kurtuluş dini olmakla kalmamış (ilk asır Hıristiyanları bunu daha erken bekliyorlardı) bütün bir uygarlığı korumaya ve büyük bir dünya medeniyeti yaratmaya kendini adamıştır. Bu arada belirtmeliyiz ki bazı Hıristiyan düşünürler, tabiatın anlamı üzerine kafa yormuşlardır. Bunların arasında Maximus, Dionysius ve Origina sayılabilir. (Bu sonuncusu, 9. ve 10. yüzyıllar arasında yaşamış ve Hıristiyanlıkta da mevcut bulunan tabiatın kutsal yönü üzerine yazmış olan İskoçyalı veya İrlandalı bir yazardır). Papaz Maximus'a göre "Eğer herşey bir ayin değilse o takdirde hiçbir ayin yoktur. Kilisenin ayinleri, bütün tabii düzenlerin Mesih'ten gelen kutsal nitelikleriyle katıldığı ilahi birşeyi sadece vurgular."

Burada tamamen Hıristiyani terimlerle konuşuyorum, çünkü alıntı yapıyorum; ama bu fikirler İslam da dahil olmak üzere diğer dinlerde de bulunur. İslam'da Allah'ın (c.c.) iştirakı Hıristiyanların ayin dediği ibadetlerle sınırlı değildir; tabii dünyada da bulunur.

Ama ne yazık ki St. Maximus ve benzerlerinin düşünceleri, skolastiğin büyük oranda idareyi elinde tuttuğu ve kutsal tabiat görüşünün yok olmaya yüz tuttuğu 13. ve 14. asırlarda akılcı kurgular tarafından yavaş yavaş gölgede bırakıldı. Buna rağmen büyük hakim St. Thomas'da tabii formlar üzerindeki vurgu hâlâ tabii dünya ile teoloji arasındaki ilişkiyi muhafaza ediyordu.

Ortaçağ'da nominalizm ve rasyonalizmin zuhur etmesiyle bu görüş ana Avrupa düşüncesine gittikçe daha çok yabancılaşmış ve Rönesans'ın gelmesiyle Batılı adam (İtalyan Rönesans'ının re-

simlerinde gördüğümüz gibi) tabiatı yeniden keşfettiğini düşünmüştür. Fakat bunun bedeli de artık Hıristiyan dünyada kendine yer bulamamış olan o eski evrenin kaybı olmuştur. Böylece tabiat sekülerleştirilmiş; bu da Rönesans'ın hümanizmiyle sonunda bizi bugün müşahede ettiğimiz çıkmaza sürüklemiştir.

Bütün bunlar, zorlamayla olmuş şeyler gibi görünmektedir. Michelangelo Boticelli'nin resimlerinin iki yıl önce İngiltere kıyılarında ölen foklarla veya ozon tabakasında açılan delikle ne ilgisi olabilir? Fakat bunlar birbiriyle alâkasız olmaktan uzaktır. Tabiat sevgisiyle devam eden Avrupa Rönesansı'ndaki tabiat keşfi, Hıristiyanlığın teolojik ve kutsal evreninde vuku bulmamıştır. Bazı yazarlar tabii ki dindar Hıristiyanlardı; ama onların tabiat sevgisi, tabiat görüşü bir anlamda "pagan" idi; çünkü uzunca bir süredir Avrupa uygarlığına egemen olmuş olan Hıristiyan sentezi içinde değildi. Bunun üzerine Batı Avrupa'da tabiat sevgisi tedricen kutsallıktan kopmuştur.

İşte bu, 20. yüzyılın ikinci yarısında bugün bütün şiddetiyle yaşadığımız krize giden ilk önemli adımdı. Bu ilk adım kutsalın yitirilmesiydi. Başka bir deyimle, kutsal artık Aşai Rabbani ayiniyle ve bazı nesnelerle sınırlandırılmıştı; örneğin, aziz resimleri, kiliseye ve mimarinin sekülerleşmesinden önce inşa edilen güzel katedrallerin bulunduğu yerlere gitmek gibi. Kutsalın her yerde bulunması fikri, Avrupa felsefesinin Hıristiyanlıktan bağımsızlığını ilan etmesiyle 16. ve 17. yüzyılların bilim ve felsefe dünyasında ve kutsalın bilimsel bir nesne olarak incelenemeyeceğini açıkça iddia eden bir bilimin zuhur etmesiyle 17. yüzyılın Bilimsel Devrimi'nde tedricen yok oldu. Bilim, kendisinin ve doğal düzenin kendisi dışında herhangi bir düzene tabi olmadığını ilan ederek kendi başına yoluna devam etti.

Kutsalın yitirilişini tabiatıyla yavaş yavaş doğanın sekülarizasyonu izlemiştir. Bunun neticesi olarak herhangi bir kutsal evren görüşü, büyücülük ve hatta gayri-Hıristiyani birşey sayılmıştır. Bilhassa Protestanlığın ortaya çıkışından sonra (gerçi Lut-

her'in kendisi tabiatla çok ilgiliydi ve onu seviyordu) birtakım Hıristiyan ilahiyatçısı, kutsal tabiat sevgisini bir çeşit putperestlik sayarak Kilise'nin ilk durumuna rücû etmişlerdir. Bir ara Batıda din ile bilim birbirinden ayrılmıştır. Bunu en iyi olarak meşhur Galileo hadisesinde görebiliriz. Kitaplarda bağnazlıkla suçlanan zavallı Kardinal Bellarmine gerçekten haklıydı; ve de Galileo haksızdı. Galileo'ya göre kilisenin görevi insanların cennete gitmesini sağlamaktı, yoksa gökleri bilimsel olarak incelemek değildi; bunu bilim adamları yapmalıydı. İşte bu çok yanlıştı; çünkü bir kere böyle olursa o vakit göğün ve yerin incelenmesi, insanın nihai gayesi olan kutsalla münasebetten tamamen kopacak ve bu da bugün müşahede ettiğimiz korkunç krize yol açacaktı.

Tabiatın sekülarizasyonu bir müddet sonra bilimsel dünya görüşünün mekanizasyonu adı verilen şeye yol açmıştır. Bu hareket daha çok bu ülkede Sir Isaac Newton'un büyük dehası olan *Principia*'yla olmuştur. Bu kitap ilk olarak dünyaya ve içinde bütün gezegen nizamının ve hatta tüm kainatın büyük bir saat olarak düşünüldüğü bir dünya görüşünün oluşturulmasına ilişkin bilimsel tavrı göstermiştir. (Tabii bu saatin yasalarını da Newton'un formülleri ortaya çıkarmıştı). Bu dünya görüşü, insan dehasının büyük bir başarısı olarak görülmüştür; bir anlamda gerçekten de öyleydi. Fakat bu, tabiatın niceliğe indirgenmesiydi. Bununla tabiat saf nicelik oluyor ve yeni uygarlığın yeni rahibi olan fizikçinin rolü de, bu nicelik ve yasaları hesaplamak ve bu büyük saatin hareketini matematiksel olarak belirlemek oluyordu.

Mekanistik dünya görüşü, kenara atılmayacak kadar başarılıydı; başarısı da sadece kuramından değil, asıl vadettiği güçten kaynaklanıyordu. Bilim adını verdiğimiz düzenli bilginin hedefinin St. Thomas veya St. Augustine veyahut çok sayıda Müslüman düşünürün dediği gibi ruhu tekamüle erdirmek olmayıp, güç elde etmek olduğunu söyleyerek onun hedefini tümden değiştiren de bir başka İngiliz Sir Francis Bacon olmuştur. Böylece bilim, güç elde etme aracı olmuş ve çok güçlü iktisadi teşebbüs ve

güçlere destek vermiştir. O devirde Avrupa'da (hem İtalya'da, hem de Kuzey Avrupa'da) daha gelişme aşamasında olan bu güçler yavaş yavaş büyüyerek Sanayi Devrimi'ne; ve insan ırkının bir parçasının, yani Batı Avrupa'nın, daha çok da Kuzeybatı Avrupa'nın sadece siyasi olarak değil, aynı zamanda teknolojik olarak dünyayı fethetmeye koyulması gibi azgın ihtiraslara yol açmıştır.

Rönesans'ın neden olduğu başka birşey vardır ki onu nazar-ı dikkate almadan insan ile tabiat arasındaki uyumun nasıl zedelendiğini anlayamayız. Bu, genellikle hümanizm olarak adlandırılan şeydir. Burada hümanizmden kasıt ne Hıristiyan hümanizmi, ne İslam hümanizmi, ne de Yahudi hümanizmidir. Hümanizm derken kastettiğimiz insanı nihai ölçü ve değer olarak gören seküler hümanizmdir. Batı uygarlığında hâlâ çok güçlü olan bu tür hümanizm insanı son ve nihai belirleyici –nihai değer– olarak kabul eder. O, Hz. İsa'nın Allah'ın (c.c.) hakimiyeti olarak isimlendirdiği şeyin yerine insan hakimiyetini koyar. Hz. İsa, Allah'ın (c.c.) hakimiyetinin insanın içinde olduğunu belirterek şöyle diyordu: "Evvela Allah'ın (c.c.) hakimiyetini bulursan, gerisi gelir."

Allah'ın (c.c.) hakimiyeti insanın hakimiyeti olunca insan da kendini çok ölçüsüz bir biçimde düşünmeye başladı. Amerika'da yaşayan Aztek ve Maya'lardan Fars, Hintli, Çinli ve Afrikalılara kadar diğer bütün insanlar da aynı zamanda insandır. Onların da kendilerine has bir hümanizmi vardır. Zira onlara göre de insan hayatı değerli, insanın duyguları önemlidir. Onlar da en az Avrupalılar ve Amerikalılar kadar bencil, iyi veya kötüdürler! İnsanoğlu her yerde insandır. Bu anlamda onlar arasında bir fark gözetmiyorum. Ama bu çeşit hümanizm insan olmayı "mutlaklaştırmıştır." Her şey insana feda edilmiştir. Feda edilenlerin ilki de Tanrı olmuştur. Artık Tanrı ve aşkın şeyler insanın ilgilerinin gerisine düşmüş ve insanın ilgisi de dünyevi olanla sınırlı tutulmuştu. Hıristiyan ve İslam hümanizmi de beşeri refah ile ilgileniyordu, ama onlar insanı bir bütün olarak, yani ahireti ve ölümsüz ruhu ile birlikte düşünüyorlardı. Bu yeni hümanizm, insanın bu

dünyadaki yerini onun nihai yeri olarak görüyor; insanı da tamamen dünyevi bir varlık olarak düşündüğü için onun refahını da mutlak addediyordu. Bu tartışmayı hemen her gün gazetelerde görmek mümkündür. Örneğin Oregon'daki 2000 mideyi doyurmak için Kuzeybatı Amerika'nın tüm ekolojisini bozmak pahasına bile olsa bütün bir ormanı ortadan kaldırıyorsunuz. Yine de şunu söylüyorsunuz: 2000 kişinin iktisadi refahı, tahribatı, birçok türün yok olmasına –insanı ilgilendiren inanılmaz neticelerini bir kenara bırakırsak– sebebiyet verecek bir tabiat bölgesinden daha önemlidir. İnsan refahına ilişkin bu kısır görüş öylesine mutlaklaştırıldı ki bunun neticesinde sadece bizzat Tanrı, dünyevi insanın hakimiyetine ve onun kendi hakkındaki düşüncesine feda edilmemiş, fakat aynı zamanda tüm tabii düzen de feda edilmiştir.

Bu anlayışın bir gereği olarak bütün hayvanat ve nebatat, insan tarafından istimal edilecek nesneler ve yaratıklar olarak görülmüştür. Onlara St. Francis Assisi'nin yaptığı gibi bir aziz olarak insan dua etmemiş, bilakis onlar, ihtiyaçları sonsuz olan ve istediğini elde etmede daha da vahşileşmiş ve güç kazanmış olan hırslı bir hayvan tarafından kullanılacak şeyler olarak görülmüşlerdir. Modern insanın dünyanın diğer bölgelerini oksijen, su ve diğer doğal kaynaklar gibi insanlığın tümüne ait olan şeyleri kullanarak tedricen dünyanın diğer bölgelerini ilk elden istila etmesi ve tabii bir çevre krizine –dünyanın diğer bölgelerinin bu krizdeki payı sadece dolaylı ve edilgendir– neden olması işte bu arka plana dayanmaktadır.

Örneğin nüfus kontrolünden bahsettiğimizde ve şunları söylediğimizde bunu hatırlamak çok önemlidir: "Eğer sadece bu Çinliler, Hintliler, Bangladeşliler ve Mısırlılar hızlı çoğalmayı bırakırlarsa herkes daha temiz bir hava teneffüs edecek; hiç asit yağmuru olmayacak; tüm nehirler temiz olacak ve yeryüzündeki herşey daha iyi olacak." Ne kadar da yanlış bir düşünce! Gelişmiş sanayi toplumlarında doğan her ferdin çevre üzerindeki etkisi Kalkütta'da Anne Teresa'nın beslediği yoksul insanların veya

hatta gerek Ortadoğuda, gerekse de Asya, Afrika ve Güney Amerika'da nispeten iyi şartlarda yaşayan insanların çevre üzerindeki etkisinden birkaç yüz kere daha fazladır. Bunun ve dünyanın diğer bölgelerinin ele geçirilmesinin tabiatı bir ŞEY olarak yani kullanılacak ve hiçbir hakkı dikkate alınmadan sömürülecek bir nesne olarak görmenin ve tüm yaşamın tamamen ve nihai olarak sekülerleştirilmesinin neticesi olduğunun hatırlanması fevkalâde önemlidir. Son adım cinselliğin sekülarizasyonu olmuştur. 19. yüzyılda Avrupalılar dünyanın diğer bölgelerini istila ederken Batıda aile içinde cinsellik hâlâ Hıristiyanlıktan aldığı bazı mânâları haizdi. Biz sürekli olarak iffetli Victoryen İngiliz kadın ve erkeklerinden bahsederiz. Bunların sanki 2000 yıl önce varolduğunu düşünürüz. Halbuki daha bir asır önceydi bunların devri. Kutsaldan uzaklaştırılarak basitleştirilecek olan son şey gerçekten buydu. İşte aile krizine neden olan da insan hayatının bu son unsuruydu. Bu, insanın tahrip edeceği son şeyiydi.

Hayatı (buna cinsellik ve ailenin anlamı da dahildir) tekrar eski anlamına kavuşturmak için insan ile tabiat arasındaki ahengi ve içimize de işlenen tabiat yaşamını yeniden tesis etmek gerekir. Bu, sadece bizim biyolojimiz değil, yaşamın kendisidir. Bunu yapabilmek için tabiatın kutsallığını –hayatın kutsallığını– ve hayat ile tabiatın kutsal niteliğini tekrar kavramak gerekir. Bu ikisini ayırmak imkânsız olduğu için artık şu söylenemez: Tamam insan hayatı kutsaldır, ama kedilerin, köpeklerin, atların, rakunların ve avlanan kuşların hayatı basit ve önemsizdir! Bütün hayat zinciri birbirine bağlıdır; bu, Hz. İsa'nın öğretilerinde böyledir; Kur'an-ı Kerim'de böyledir; diğer bütün semavi dinlerde de böyledir. Dolayısıyla kutsal tabiat görüşüne yeniden sahip olmalıyız.

Buna nasıl sahip olunabilir? Bunun için öncelikle bir kutsallık hissine sahip olmak gerekir. Bunu elde etmek için ise herşeyden evvel kutsalın ne olduğunu anlamalıyız.

20. yüzyılın son dönemlerini yaşadığımız bu günlerde birçok insan herhangi bir kutsallık anlayışına sahip değildir–nedir kut-

sal? Bunlara göre o, antropologların dini ciddiyetle ele almamak için uydurdukları bütün bu diğer terimlerin fetişi olan bir terimdir. Bu sosyolojik olarak belirlenmiş bir tutumdur.

Fakat gerçekte kutsal, ontolojik bir gerçekliktir; tıpkı gülün güzel kokması gibi eşyanın tabiatının bir parçasıdır. O, sosyolojik olarak tanımlanmış bir mânâ değildir. Koku alabilen herhangi bir kişi gülün güzel kokusunu koklayabilir ve kutsallık kokusunu alabilen herhangi bir kişi de kutsalı koklayabilir. Ne yazık ki bu his, Batı Avrupa ve Amerika gibi sekülarizasyon ve modernizasyona beşiklik etmiş olan bölgeler de dahil dünyanın birtakım bölgelerinde dumura uğratılmıştır. Bu nedenle başa dönerek kutsal nedir diye sormalıyız tekrar. İngilizce kutsal *(sacred)* sözcüğünün kendisinden türediği Latince *sacrum* terimini tanımlamak bütün temel terimler gibi zordur? Tıpkı "Güzellik nedir? Gerçeklik nedir? Allah (c.c.) nedir?" gibi. Tanımlamak zordur, ama imkansız değildir. Kutsal, Allah'ın (c.c.) ezeli ve ebedi nizamının zamanda, mânâ (ruh) âleminin de içinde yaşadığımız fani dünyada tecelli etmesidir. O, tamamen bu dünyaya ait olmamakla beraber ona nüfuz eder. Herşeyin bir yüzü kutsala dönüktür; zira herşey Allah'ın (c.c.) yaratığı olup tekrar O'na dönecektir–sadece insanlar değil, bütün mahlukat Allah'a (c.c.) dönecektir. İlk Hıristiyan düşünür ve ilahiyatçıların eserleri bunu teyid eder.

Kutsal, her yerde bulunmasına rağmen onu Allah'ın (c.c.) bize gönderdiği semavi mesajlara kendimizi teslim etmediğimiz müddetçe bulamayız; çünkü bizim tek başına akıntıya kürek çekmemiz mümkün değildir; İlahi yardıma muhtacız. Bu yüzden de kutsalın bulunmasının olmazsa olmaz şartı dindir. Bununla sadece bir dini kastetmiyorum. (Kendim Hıristiyan olmamama rağmen –ben bir Müslümanım– bütün semavi dinlerin hak olduğuna inanıyorum. İnanıyorum ki Batıda –gerçi siz daha diğer dinlerin içinize nüfuz ettiğine şahit olmadınız– ana dini güç hâlâ Hıristiyanlıktır. Atlantik'in her iki yakasında da bu Batı uygarlığından kurtulmanın yegâne yolu Hıristiyani değerlerin yeniden can-

landırılmasıdır. Kutsalı yeniden elde etmenin tek mümkün yolu dinden geçer. Dindar Hıristiyanların hâlâ iştirak ettiği o belirli ve sınırlı ayinler, insanoğlunun herşeyde kutsalı yeniden görmesinin anahtarıdır. Dolayısıyla yapılacak ilk iş yeniden Allah'ı (c.c.) ve dinin kaynağını keşfetmektir. Bu çok zor bir iştir; sebebi de dinin çoğu unsurunun –Batıdaki dini mesajın– asırlarca akılcılık ve sekülarizmle yapılan mücadelede yitirilmesidir. Bunun neticesinde teolojik güçler öylesine gerilemiştir ki, artık Batıda birçok ilahiyatçı bulunmasına rağmen onların gerçek ilahiyatçı olarak kabul edilmesi imkansızdır. Doğu Kilisesi'nde "ilahiyatçı" demek yüce bir konum olan "*theos*"u yani Tanrı'yı içinizde taşımak demektir. Batıda geçmişte sınırlı anlamda anlaşılan ilahiyatçının anlamı bile öylesine sulandırılmıştır ki artık orada ilahiyatçıdan daha iyi birçok fizikçi mevcuttur. Teoloji, akılcılık ve sekülarizm güçlerini teskin etmek amacıyla bir süre garip bir aşağılık kompleksiyle geri çekilmiştir. Buna hiç gerek yoktu; yapılacak tek şey modern bilim ve rasyonalizmin yaptığı karton sarayların 20. yüzyılın rüzgarıyla yere yıkıldığını görebilmek ve teolojik vazifenin daha ciddi olduğunu farketmektir. Önemli olan Hıristiyanlığın zengin geleneğinin prensiplerine geri dönmek ve modern ruhun ihtiyaç duyduğu metafiziksel ve teolojik cevabı bir kez daha vermektir. Bir kutsallık anlayışını tekrar kazanabilmek için Allah'a (c.c.) dönmenin yanısıra ruhu yeniden keşfetmek de şarttır.

Latince'de *spiritus* karşılığı olan ruh dediğimiz zaman kastımız Kutsal Ruh'tur; ve tabii aynı zamanda Allah'tan (c.c.) gelen Ruh âlemidir–bu âlem insan ruhunun en derin noktasıdır.

İnsan olmak demek Allah'a (c.c.) inanmak demektir.

Hem Tekvin (Genesis) kitabına hem de bir Peygamber geleneğine göre insan Allah'ın (c.c.) suretinde yaratılmıştır. Ruhun gerçekliğini yeniden keşfetmek biraz zor gibi görünebilir, çünkü modern bilimsel dünya görüşü öylesine hakim olmuştur ki, âdeta ona uymayan herşeyi gerçek dışı saymaktadır.

Çıkarılıp atılması gereken bilim değil, Allah'ın (c.c.) mahlukatına tek-biçimsel ve tekelci bir anlayışla yaklaşan ve dünyaya öldürücü (daha yumuşak bir terim kullanamıyorum) bir perspektifle bakan bilimsel dünya görüşüdür. Eğer bu dünya görüşüyle evrene bakabilirsek belki dünyada·Ruh'un tezahürü için bir yer bulunabilir! Kaçımız yıldızlı bir gecede gökyüzüne bakmakta ve uzayda başıboş dolaşan proton ve elektron kütlelerinden başka birşey görebilmektedir. Büyük ve küçük teleskopların bize evrenin gizemlerini göstereceğini düşünerek ne kadar da aldanmışız; sanki evrenin gizemleri salt olgular olabilirmiş gibi! Bu olgular çok enteresandır; fena entellektüel meşgaleler değiller, ama kainatın esrarı da onlarda değildir. Kainatın esrarı onun varoluşundadır. Bir kez daha görülmesi ve hissedilmesi gereken işte budur. Eğer bu yapılabilseydi Ruh'un varlığını sadece insan olarak kendimizde değil, fakat aynı zamanda Allah'ın (c.c.) mahlukatında da görebilirdik; ve belki de bunun vasıtasıyla insan-tabiat âhengini yeniden kurabilirdik.

İnsanların yaşamın kaynağı olarak kendilerini göstermeleri ne kadar da ahmakçadır. Biz hiçbir şey yaratamayız. Yaratma da, yaşam da O'na aittir. Biz yaşamı belli bir süre için O'ndan ödünç aldık. İnsan olarak bizler bunun farkındayız. Modern fiziğin mekanistik ve post-mekanistik görüşlerini anlayabilecek kadar geniş bir felsefe geliştirmeliyiz; bunu yaparken de yaşamın, tabiat ritimlerinin ve ilahi kaynaklı tabiat kanunlarının mânâsını yok etmemeliyiz.

Kutsallık anlayışının tekrar kazanılmasıyla tesis edilebileceğini umduğum bu insan-tabiat âhengi aynı zamanda iki temel yaşam formu, yani kadın ile erkek arasındaki âhengi de öngörmelidir. Allah'ın (c.c.) tabiatı niye bu şekilde yarattığına dair çok büyük bir bilinemezlik vardır. Örneğin niye bu kutuplaşma vardır? Niye sadece aramızda değil de hayvanlar, hatta bazı bitkiler arasında cinsellik vardır? Zannediyorum hem Hıristiyanlık, hem İslam, hem de diğer dinlerde geleneksel filozof ve ilahiyatçılar bu

soruya çok doyurucu cevaplar vermişlerdir. Kadın-erkek ayrımı bir tesadüf değildir. Bilakis onlar birbirini tamamlayan unsurlardır, ama özdeş değildirler. Ayrıca onlar, tek bir ortak paydaya –eşitlikçilik– indirgenemezler; çünkü o zaman Allah'ın (c.c.) mahlukatının ve kadın ile erkekte tecelli etmiş olan ilahi nizamın bazı özelliklerinin güzelliği zedelenmiş olur.

Tabiattaki âhengin kaybedilmesinin sonuçlarından biri de iki cins arasındaki âhengin bozulmasıdır. Öyle inanıyorum ki kadın ve erkeğin birbirine yabancılaşması bu daha büyük âhengin bozulmasındandır. Bu kaydedilen büyük âhenk, yani insan ile tabiat arasındaki âhenk de insan ile Allah (c.c.) arasındaki âhengin bozulmasıyla dumura uğramıştır.

İnsanoğlu Allah (c.c.) ile barışık olmadığı müddetçe kendisiyle barışık olamaz; ve kendisiyle barışık olmadığı müddetçe de tabiatla barışık olamaz. İç uyuma sahip olmayan bir insanlık tabiatla harici bir uyum kurmayı ümid edemez. Bu nedenledir ki bugünkü çevre hareketlerinin çoğu bütün iyiniyet ve halis hislerine rağmen çok fazla yol alamıyorlar. Çünkü bu hareketler insanın bizzat kendi içinde ve Allah (c.c.) ile uyuma sahip olmadan yürütülmeye çalışılmaktadır. Allah (c.c.) ile uyumlu olmakla başlayan ve dahili ve harici uyumla devam eden bu uyum hiyerarşisi, ne hükümetin çıkardığı yasalarla, ne iktisadi reformlarla ne de toplumsal sorunları çözmek üzere geliştirdiğimiz sosyal düzenlemelerle bozulabilir. Zira bunlar sadece kozmetiktir. (Bizzat kozmetik sözcüğü gerçekten ne olduğunu açıkça göstermektedir. Bugün kozmetikler –biraz önce kullandığım anlamda– kozmetiktir; yani kozmoz gibidir. Kozmetik sözcüğü *cosmos* (evren) sözcüğüyle ilişkilidir. Guatemala ormanlarında olsun, Afrika veya Avustralya ortalarında olsun insanlar makyaj yaptıklarında insanın içinde ve tabiatta bu âhengi yeniden tesis ediyorlardı.)

Binaenaleyh, Allah (c.c.) ile bir uyuma ulaşılmadan kadın ile erkek arasında bir uyuma ulaşılamaz. Toplumlar ne kadar çok sanayileşip modernleşirse cinslerin birbirine yabancılaşması da o

derecede artar. Bu da neticede sapık cinsel ilişkilere ve enva-i çeşit hastalıklara yol açacaktır. Bunun nihai hedefi de ailenin parçalanmasıdır. Kadın ile erkek Allah'ta (c.c.) ve Ruh'ta, yani tekamül durumunda birbirini tamamlar; bu da ancak Allah'a (c.c.) ve Ruh âlemine aittir. Bu olmadığı zaman kadın ve erkek kendi ayakları üzerinde durmak zorunda kalır ve hiçbir şekilde tam anlamıyla başaramayacakları tekamül ve birbirini tamamlama uğruna birbiriyle yarışma ve mücadele içine girerler. Bunun tabii ki istisnaları mevcuttur. Bazan büyük aşklar, Tanrı'dan haberdar olmayan iki karşı cins tarafından yaratılabilir; ama o zaman bu bile tanrısal olur, çünkü bütün aşklar nihayette Allah'tan (c.c.) gelir. Tüm büyük aşklar Allah'ın (c.c.) bir lütfudur.

Bu kutsal tabiat anlayışı olmadığı zaman modern insanın birşey yapabileceğini düşünemeyiz. Yeryüzünde zamanımızı harcıyoruz. Ne için yaşıyoruz gerçekten? Herkesin zengin, sağlıklı ve 120 yıl yaşadığını düşününüz. Ve diğer bütün isteklerimizin gerçekleştiğini farzedelim... Ne olacak?

İnsanın evvelce piskopos olduğu düşünülüyordu. Siz hâlâ Katolik Kilisesi'nde bu isme layık görülüyorsunuz. Piskopos; Allah (c.c.), Hz. İsa, dünya ve kilise arasında bir köprüdür. Daha genel bir anlamda tüm insanlar, eğer Allah'ın (c.c.) istediği gibi yaşarlarsa, birer piskopos ve birer köprü olmalıdırlar. Zira birer köprü olmadan bu dünyadaki vazifemizi tam olarak yerine getiremeyiz. Tabiat dünyası, rahmet kanalları olarak bize muhtaçtır. Biz, karanlık bir odada Ruh'un nurunu yansıtan pencereler gibiyiz. Bu rahmet olmaksızın tabiat nefes alamaz. Bu durumda maddi olarak ne yaparsak yapalım onun nefes almasını sağlayamayız. Zannediyorum son bir asırdır yerküreye yaptıklarımız, birçok Hıristiyan, Müslüman ve diğer dinlere mensup düşünürlerin gayet sarih bir şekilde ifade ettikleri bu metafizik hakikatin mükemmel bir şahididir. St. Francis Assisi'nin duaları sadece duygusal değildi; o, ay ve güneşe hitabettiği ve kuşlarla konuştuğu zaman bir *pontifex* gibi hareket ediyordu. Tam anlamıyla insan olabilmemiz için bu

tabiat ve içimizdeki tüm hayat için yaptığımız rahmet kanalı olma vazifesini hakkıyla yapmamız gerekir; çünkü bu yaşam sayesiyledir ki birbirimizle konuşabiliyor, nefes alabiliyor ve Allah'ın (c.c.) rahmetinden faydalanabiliyoruz. Bu rahmetin içimizden geçerek tabiata ulaşmasına izin vermezsek sadece tabiatı değil, insan yaşamını da tahrip etmiş oluruz. İnsanlık tarihinin çok geç bir döneminde yaşıyoruz; bu yüzden diplomatik hoş ve boş lafları aşmalıyız. *Gerçekten* korkmadan işe girişmeliyiz; çünkü bunu yapmazsak insan olarak Allah (c.c.) ile yaptığımız misaka aykırı hareket etmiş oluruz. Yeryüzünün, hayatın ve cinselliğin kutsallığına, insan yaşamının kutsallığına ve tüm yaşam formlarının kutsallığına dayanan ailenin tahribatı hep bizim sema ile arz arasında bir köprü olmak olan vazifemizi hakkıyla yapmamamızın sonucudur.

Haydi kutsallık anlayış ve hissinin yeniden kazanılması ve onunla insan-tabiat uyumunun yeniden tesis edilmesi için büyük bir adımın atılacağına dair dua ve ümid edelim.



4

İslam ve Modern Düşünce Üzerine*

Bugün Müslümanlar arasında İslam ile modern düşüncenin karşılaştırılmasından daha çok heyecan ve tartışma yaratan konuların sayısı oldukça azdır. Bu konu elbette çok geniş olup siyasetten kutsal sanata kadar birçok alanı içermektedir. Bu alanlardaki tartışmalar çoğu zaman heyecanlı ve hararetli bir hırsla yürütüldüğünden, sebepler nesnel olarak tespit edilememiş ve sorunlar sarih bir şekilde görülememiştir. Müslümanların ve İslam'ı inceleyenlerin enerjisinin çoğunu alan bu tartışma, konunun terimleri iyi tanımlanmadığından ve de işin içindeki gerçek âmiller iyi tespit edilmediğinden bir yarar sağlamamıştır. Ayrıca bütün bu tartışmalar, modern dünya karşısında duyulan bir aşağılık ve zayıflık kompleksinden dolayı tesirsiz kalmıştır. Bu kompleks, çoğu modernleşmiş Müslümanı durumun eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktan ve o anda geçerli olan düşüncelere uyup uymadığını kaale almadan doğruyu söylemekten alıkoymuştur.

*Bu makale *Studies in Comparative Religion*, s. 164-176, 1983 dergisinde yayınlanmıştır.

Dolayısıyla biz öncelikle modern düşünceden ne anladığımızı açıklayarak işe başlayacağız.

"Modern" terimine ne kadar çok anlam verildiğini görmek şaşırtıcıdır; bunlar, "çağdaş"tan "yenilikçi", "yaratıcı" ve "asra uygun" olana kadar uzanır. Modernizm tartışıldığı zaman genelde ilkeler meselesi ile hakikatın kendisi gözönüne alınmaz. Şu ya da bu fikir, form, veya kurumun hakikatın bir yönüne isabet edip etmediği genellikle sorgulanmaz; tek sorun onun modern olup olmadığıdır. Modern dünyayı karakterize eden zihinsel ve sanatsal hatlardaki muğlaklık ve belirsizlik, onun öğretilerini kabul etsin veya etmesin, modernizmi anlamada çağdaş Müslümanın önüne engeller çıkarmaktadır. Modernizmin tesiri, hem fikir planında hem de sanatsal tezahürlerinde geleneksel İslam'ın ayırıcı özelliği olan şeffaflığını bulandırmış görünüyor.[1]

"Modern" derken kastımız ne çağdaş olandır, ne muasır olandır, ne de tabii dünyayı istila etmiş olandır. Tam tersine, bize göre "modern" demek aşkından, yani gerçekte herşeyi idare eden en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen değişmez (müteâl) ilkelerden kopmuş olan şey demektir. Bu anlamda modernizm geleneğin *(din)* zıddıdır; gelenek yani din, İlahi olan herşeyi ve onun beşeri plandaki tezahür ve tecellilerini ima ederken modernizm, beşeri olanı ve hatta şimdilerde beşer-altı düzeye inmiş olanı yani ilahi Kaynak ile bağını kesmiş olanı, ima etmektedir.[2]

[1]İslam, akla dayanır; akıl da nurdur; tıpkı şu hadis-i şerifte denildiği gibi: "Hakikaten akıl nurdur, ışıktır." İslam'ın bu karakteristik ifadesi Elhamra'nın bir avlu duvarında kolaylıkla görülebilir: Pek çok geometrik şekillerle bezenmiş ışık huzmeleri ve bunlar tarafından belirlenen boşluklar bu dünyadaki İlahi Akl'ı temsil etmektedir.

[2]Burada ve diğer eserlerimizde kullanılan anlamda gelenek ve modernizm üzerine bkz. F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, çev. Lord Northbourne, Londra, 1969; ve R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, çev. M. Pallis ve R. Nicholson, Londra, 1962.

Bu terimleri burada yeniden tanımlamamızın nedeni Guénon, Schuon, A. K. Coomaraswamy, T. Burckhardt, M. Lings ve diğerleri gibi gelenek-

Kolayca görülebileceği gibi gelenek daima beşeri varoluşa eşlik edip onu karakterize etmiş olmasına rağmen modernizm daha yeni bir olgudur. İnsanoğlu yeryüzünde yaşadığı süre boyunca hep ölüsünü toprağa gömmüş ve ahiret ile Ruh âlemine inanmıştır. İnsan, "yüzbinlerce" yıllık yeryüzü hayatı boyunca genel olarak geleneğe göre yaşamış olup Allah (c.c.) ve O'nun mahlukatı ve tecelligâhı olarak tabiat ilişkisi açısından "tekamül" etmemiştir.[3] İnsanın daimi olarak Allah'ı (c.c.) andığı ve yeryüzünde Allah'ın (c.c.) halifesi olarak vazifesini icra ettiği bu uzun tarih ile karşılaştırıldığında modernizmin Batı Avrupa'da 15. yüzyıldan, yani Rönesans'tan bugüne kadar olan egemenlik süresi göz açıp kapar-

sel yazarların konu üzerindeki önemli miktardaki çalışmalarına rağmen hâlâ gelenek ile modernizm arasındaki farkı iyice anlayamamış okurların, hususen Müslüman okurların varlığıdır. Onlar hâlâ geleneği âdet ve örflerle, modernizmi de yeni olan herşey ile özdeşleştirmektedirler. Birçok Batılı İslam araştırmacısı da "modern"i sanki zamanın kendisi tekamül sebebi imiş gibi "ileri" ve "gelişmiş" ile aynı görmektedirler. Örneğin, bir siyaset bilimci ve çağdaş İslam araştırmacısı olan C. Leiden şöyle demektedir: "Bir o kadar önemli olan başka birşey de *modernizasyon* teriminin bu soruları anlamada nasıl bir hizmet gördüğüdür. Toplumların diğer "gelişmiş" toplumlarla karşılaşmaları ve onlara ayak uydurmaları yeni değildir. Bu karşılaşmaların tümü bir anlamda modernizasyonla ilişkiye girme denemesi olmuştur." J. A. Bill ve C. Leiden, *Politics Middle East*, s. 63. Yazar buna örnek olarak Romalıların Yunanlılarla ve Arapların, Bizans ve İranlılarla karşılaşmasını vermektedir. Ne var ki, geç Grek kültürünün çürümüş mahiyetine rağmen ne Grekler ne de Bizans ve İranlılar tarif ettiğimiz mânâda modern idiler; bu anlamda geleneksel toplumların modernizm ile karşılaşmaları tarihte ilk defa cereyan etmektedir.

[3]Modern antropolojiyi egemenliğine almış olan bakış açısının tamamen gelenek karşıtı mahiyetine rağmen bazı antropologlar bile metafiziksel ve manevi açıdan bakıldığında insanın Taş Devri'nden beri kesinlikle tekamül etmediği sonucuna varmışlardır. Bu yüzyılın ilk onyıllarında A. Jeremias ve W. Schmidt gibi birkaç ilim adamı tarafından savunulan bu görüş, son yıllarda J. Servier'in çalışmaları ve dini antropoloji perspektifinden M. Eliade'nin eserlerinde ortaya konulan güçlü kanıtlarca desteklendi.

ken geçen süre kadardır.[4] Ama yine de biz bu çabuk geçen zamanda, yani birçok Müslümanın karşısında çaresiz geri çekildiği ya da dünyanın genel gidişatından etkilenerek garip bir mutluluk duygusuyla katıldığı modernizmin aşikâr gücünün etkisinde yaşamaktayız.

Birkaç söz de şu modern düşünce ibaresinde geçen "düşünce" hakkında söylenmelidir. Bu bağlamda kullanılan düşünce de geleneksel değil, moderndir. Onun karşılıkları olan Arapça'daki *fikir* ile Farsça'daki *endişe* geleneksel metinlerde genelde onunla aynı anlamda kullanılmamıştır. Belki bu terimin geleneksel anlamına en yakın kullanış, Pascal'ın kullandığı anlamda Fransızca *pensee*'dir; bu terim düşünceden daha ziyade tefekkür demektir. Zaten *fikir* ve *endişe* de düşünce teriminin çağrıştırdığı saf beşeri ve dolayısıyla ilahi olmayan zihinsel faaliyetten ziyade, tefekkür ve temaşa ile alâkalıdır.[5] Binaenaleyh, eğer buna rağmen bu terimi kullanıyorsak bunun sebebi hitap ettiğimiz kesimin bu terime alışık olması ve kullandıkları dilin aynı anlamdaki başka bir terimi kolayca kullanmaya izin vermemesidir; çünkü "düşüncenin" (*thought*) yerine onun gibi dikey anlamda sınırsız olup birçok zihinsel faaliyeti kapsayan başka bir terim kullanmak biraz zordur.

Bilimden felsefeye, psikolojiden dinin bazı veçhelerine kadar uzanan bütün bu zihinsel faaliyet biçimleri modern düşünceyi meydana getirmektedir. Bu yüzden, İslam'ın modern düşünceye olan cevabını zikretmeden önce bunların sahip olduğu bazı ortak özellikleri tanımakta fayda vardır. Modern düşüncenin ilk temel özelliği belki de onun antropomorfik (insanbiçimci) tabiatıdır. İn-

[4]Hatırlanmalıdır ki bu nispeten kısa beş asır süresince bile İslam dünyası ekseriyetle geleneksel olarak kalmış ve bir asır öncesine kadar modernizmin tam tesirini hissetmemiştir. Bkz. S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Londra, 1976.

[5]Bu meşhur Fars beyitinde geleneksel bir bağlamda zihinsel faaliyetin manevi pratik ve tefekkür ile olan ilişkisi çok açık bir şekilde dile getirilmiştir. Dua et; o dua fikre yol açana kadar ve de yüz bin yeni "düşünce" doğurana kadar.

sanın üzerinde herhangi bir yüksek ilke tanımayan bir düşünce şekli antropomorfik değil de ne olabilir? Modern bilimin değil, tam tersine modernizm öncesi bilimlerin insan-merkezli olduğu söylenecektir. Ne var ki, görünüşe rağmen, bu iddianın ihtiva ettiği epistemolojik faktör yakından incelendiği zaman bunun salt bir yanılsama olduğu görülecektir. Modern bilimin evreninde bir ruh, zihin ve nefs olarak insanın yer almadığı ve bu yüzden Evren'in "gayri-insani" olarak göründüğü doğrudur. Fakat unutulmamalıdır ki, modern insanın yarattığı bilim, insan gerçeğini Evren'in[6] genel manzarasından dışlamış ise de bu bilimi belirleyen ölçütler ve vasıtalar salt beşeridir. Modern bilimi belirleyen insanın aklı ve duyularıdır. En uzak galaksilerin bilgisi bile insanın zihnindedir. Dolayısıyla insanın dışlandığı bilimsel dünya, bilginin öznel kutbu ve bilimin ne olduğunu bilen ve belirleyen süje sözkonusu olduğu müddetçe antropomorfik bir temele dayanacaktır.

Bunun tam zıddı olarak geleneksel ilimler için bilginin taşıyıcısı ve sahibi insan zihni olmayıp nihai olarak İlahi Akıl oldu-

[6]Klasik fiziğin indirgemeciliğinden vazgeçip hem yaşamı hem de ruhu Evren'in bağımsız unsurları olarak kabul etmek üzere yakın zamanlarda bazı girişimler olmuştur. Fakat buna rağmen modern bilimin genel görüşü hâlâ ruhu zihne, zihni nefsin (psyche) dışsal veçhelerine, nefsin dışsal veçhelerini organik davranışlara ve organizmaları da moleküler yapılara indirgeyen indirgemeciliktir. Dolayısıyla bilen ve bilincinden emin olan kimse kimyasal ve fiziksel unsurlara indirgenmiş olmaktadır; halbuki bu unsurlar gerçekte onun tabii alana empoze ettiği kendi zihninin kavramlarıdır. Bkz. A. Koestler ve J. R. Smythies (eds.), *Beyond Reductionism*, Londra, 1959, bilhassa V. E. Frankl'ın makalesi: "İndirgemecilik ve Hiççilik"; yazar bu makalede "halihazırdaki tehlike bilim adamlarının evrenselliği kaybetmelerinde değil, onun bütünlük iddiasında yatmaktadır... Bugünün gerçek hiççiliği indirgemeciliktir... Çağdaş hiççilik artık hiçlik terimini ifade etmemektedir; bugünün hiççiliği şu şekilde kamufle edilmiştir: *hiç-değil-lik*. Böylece beşeri görüngüler gölge-görüngülere dönüşmüş olmaktadır" diye yazmaktadır. Ayrıca bkz. E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, New York, 1977, özellikle bu konunun tartışıldığı birinci bölüm. (Schumacher'in bu kitabı Mustafa Özel tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup 1990 yılında İz Yayınları arasında çıkmıştır-Mütercim).

ğundan temelde insan-merkezli olmamışlardır. Onlara göre gerçek bilim saf beşeri akla değil, beşer-üstü bir düzeye ait olmasına karşın insan zihnini aydınlatan Akl'a *(the Intellect)* dayanırdı.[7] Ortaçağ kozmolojilerinin insanı eşyanın merkezine koymalarının sebebi onların dünyevi ve düşmüş insanı herşeyin ölçüsü sayan Rönesans anlayışı anlamında insancıl olmaları değil; bilakis insanın evreni, içinde seyahat edip aşacağı bir basamak olarak görmesini sağlamaktı. Zira insan bir yolculuğa, bulunduğu yerin dışında başka bir yerden başlayamaz.[8]

Modern bilimde görülen bu insan-merkezci özellikler daha sarih bir şekilde modern düşüncenin diğer kollarında, yani psikoloji, antropoloji veya felsefede de müşahede edilebilir. Felsefenin bir anlamda babası olduğu modern düşünce, insanın gerçekliğin ölçüsü yapılmasıyla insan-merkezci olmuştur. Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" *(cogito ergo sum)*, demekle kendi sınırlı benliğinin bilincini varoluşun ölçüsü saymıştır. Descartes'ın iddiasındaki "Ben" elbette ki Hallac-ı Mansur ile kendini ifade eden İlahi "Ben" değildi. Geleneksel öğretilere göre ancak İlahi "Ben", "Ben" deme hakkına sahiptir.[9] Descartes'a kadar beşeri varoluşu ve gerçekliğin değişik düzeylerini belirleyen, Saf Varlık, yani Allah'ın (c.c.) Varlığı olmuştur. Fakat Descartesçı akılcılık ile bireysel insan varlığı Batı düşüncesinin ana eğilimi olmuştur. Bazı kenar gelişmeleri dışarda tutarsak, ontoloji epistemolojiye, epistemoloji mantığa ve son olarak mantık da

[7]Bkz. F. Brunner, *Science et realite*, Paris, 1956; yazar burada geleneksel ilimlerin insan-merkezci olmayan mahiyetlerini, onların sadece beşeri muhakemeye değil, bilakis İlahi Akl'a dayandığını söyleyerek göstermiştir.

[8]İslam'da kainatın bir kript olarak görülmesi hususu üzerine bkz. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Londra, 1978, bölüm 15.

[9]Bkz. S. H. Nasr, "Benlik-Bilinci ve Nihai Benlik", *Religious Studies*, sayı. 13, no. 3, Eylül 1977, s. 319-25.

tepkiler sebebiyle bugün oldukça yaygın olan akıl karşıtı "felsefeler"e yol açmıştır.

Batıda Ortaçağ sonrasında meydana gelen gelişmeler, gerçekliğin hem süje hem de obje alanlarından dışlanmasının bir ileri aşamasıdır. Bu çağda insanda onun aklından; nesnel dünyada ise insan aklının normal beşeri hislerle kavrayabileceğinden daha yüksek birşey yoktu. Meşhur uygunluk prensibi (St. Thomas Aquinas'ın *the adaequatio*'su) hatırlanırsa bu gelişmelerin olacağını tahmin etmek hiç de güç değildir. Bu ilkeye göre birşeyi bilmek, bilinen şeyin mahiyetine uygun bir bilgi vasıtası gerektirir. Ve modern insan kendisinden yüksek bir ilke kabul etmediği için onun zihninden ve düşüncesinden hasıl olan herşey ancak antropomorfik olabilir.

Antropomorfizmle yakından alâkalı olan modernizmin ikinci bir özelliği de modern dünyayı karakterize eden ilkesizliktir. İnsan tabiatı birşey için ilke olamayacak kadar değişkendir. Bu nedenledir ki beşeri düzeyi aşamayan antropomorfik bir düşünüş tarzı ilkeden yoksundur. Hareket sahasında, yani ahlâkta (gerçi ahlâkı basitçe harekete indirgemek yanlıştır) ve başka bir açıdan politika ve ekonomide herkes bu ilke eksikliğini hissetmektedir. Fakat denilebilir ki ilkeler ancak bilimler sözkonusu olduğunda varolabilir. Ne var ki, burada da ne tecrübecilik, ne tümevarım yoluyla doğrulama, ne de aklın tasdik ettiği duyu verilerine dayanma metafiziksel anlamda ilkelerin yerini alabilir. Onlar, tıpkı yarattıkları bilim gibi kendi düzeylerinde geçerlidir. Fakat bunlar, aynen modern bilim gibi değişmez ilkelerden yoksundurlar. Modern bilim, belli bir gerçeklik düzeyinde birçok şey keşfetmesine rağmen yüksek ilkelerle bağını kopardığı için bizzat bu buluş ve icadlar bir dengesizliğe sebep olmuştur. Metafiziksel alanda sadece matematiğin bazı ilkelere sahip olduğu söylenebilir. Bunun sebebi, herşeye rağmen matematiğin Platonik bir bilim olarak kalmış olması ve insan zihni tarafından keşfedilmiş olan yasalarının matematiksel ilkeleri yansıtmaya devam etmiş olmalarıdır; bizzat

ğundan temelde insan-merkezli olmamışlardır. Onlara göre gerçek bilim saf beşeri akla değil, beşer-üstü bir düzeye ait olmasına karşın insan zihnini aydınlatan Akl'a *(the Intellect)* dayanırdı.[7] Ortaçağ kozmolojilerinin insanı eşyanın merkezine koymalarının sebebi onların dünyevi ve düşmüş insanı herşeyin ölçüsü sayan Rönesans anlayışı anlamında insancıl olmaları değil; bilakis insanın evreni, içinde seyahat edip aşacağı bir basamak olarak görmesini sağlamaktı. Zira insan bir yolculuğa, bulunduğu yerin dışında başka bir yerden başlayamaz.[8]

Modern bilimde görülen bu insan-merkezci özellikler daha sarih bir şekilde modern düşüncenin diğer kollarında, yani psikoloji, antropoloji veya felsefede de müşahede edilebilir. Felsefenin bir anlamda babası olduğu modern düşünce, insanın gerçekliğin ölçüsü yapılmasıyla insan-merkezci olmuştur. Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" *(cogito ergo sum)*, demekle kendi sınırlı benliğinin bilincini varoluşun ölçüsü saymıştır. Descartes'ın iddiasındaki "Ben" elbette ki Hallac-ı Mansur ile kendini ifade eden İlahi "Ben" değildi. Geleneksel öğretilere göre ancak İlahi "Ben", "Ben" deme hakkına sahiptir.[9] Descartes'a kadar beşeri varoluşu ve gerçekliğin değişik düzeylerini belirleyen, Saf Varlık, yani Allah'ın (c.c.) Varlığı olmuştur. Fakat Descartesçı akılcılık ile bireysel insan varlığı Batı düşüncesinin ana eğilimi olmuştur. Bazı kenar gelişmeleri dışarda tutarsak, ontoloji epistemolojiye, epistemoloji mantığa ve son olarak mantık da

[7]Bkz. F. Brunner, *Science et realite*, Paris, 1956; yazar burada geleneksel ilimlerin insan-merkezci olmayan mahiyetlerini, onların sadece beşeri muhakemeye değil, bilakis İlahi Akl'a dayandığını söyleyerek göstermiştir.

[8]İslam'da kainatın bir kript olarak görülmesi hususu üzerine bkz. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Londra, 1978, bölüm 15.

[9]Bkz. S. H. Nasr, "Benlik-Bilinci ve Nihai Benlik", *Religious Studies*, sayı. 13, no. 3, Eylül 1977, s. 319-25.

tepkiler sebebiyle bugün oldukça yaygın olan akıl karşıtı "felsefeler"e yol açmıştır.

Batıda Ortaçağ sonrasında meydana gelen gelişmeler, gerçekliğin hem süje hem de obje alanlarından dışlanmasının bir ileri aşamasıdır. Bu çağda insanda onun aklından; nesnel dünyada ise insan aklının normal beşeri hislerle kavrayabileceğinden daha yüksek birşey yoktu. Meşhur uygunluk prensibi (St. Thomas Aquinas'ın *the adaequatio*'su) hatırlanırsa bu gelişmelerin olacağını tahmin etmek hiç de güç değildir. Bu ilkeye göre birşeyi bilmek, bilinen şeyin mahiyetine uygun bir bilgi vasıtası gerektirir. Ve modern insan kendisinden yüksek bir ilke kabul etmediği için onun zihninden ve düşüncesinden hasıl olan herşey ancak antropomorfik olabilir.

Antropomorfizmle yakından alâkalı olan modernizmin ikinci bir özelliği de modern dünyayı karakterize eden ilkesizliktir. İnsan tabiatı birşey için ilke olamayacak kadar değişkendir. Bu nedenledir ki beşeri düzeyi aşamayan antropomorfik bir düşünüş tarzı ilkeden yoksundur. Hareket sahasında, yani ahlâkta (gerçi ahlâkı basitçe harekete indirgemek yanlıştır) ve başka bir açıdan politika ve ekonomide herkes bu ilke eksikliğini hissetmektedir. Fakat denilebilir ki ilkeler ancak bilimler sözkonusu olduğunda varolabilir. Ne var ki, burada da ne tecrübecilik, ne tümevarım yoluyla doğrulama, ne de aklın tasdik ettiği duyu verilerine dayanma metafiziksel anlamda ilkelerin yerini alabilir. Onlar, tıpkı yarattıkları bilim gibi kendi düzeylerinde geçerlidir. Fakat bunlar, aynen modern bilim gibi değişmez ilkelerden yoksundurlar. Modern bilim, belli bir gerçeklik düzeyinde birçok şey keşfetmesine rağmen yüksek ilkelerle bağını kopardığı için bizzat bu buluş ve icadlar bir dengesizliğe sebep olmuştur. Metafiziksel alanda sadece matematiğin bazı ilkelere sahip olduğu söylenebilir. Bunun sebebi, herşeye rağmen matematiğin Platonik bir bilim olarak kalmış olması ve insan zihni tarafından keşfedilmiş olan yasalarının matematiksel ilkeleri yansıtmaya devam etmiş olmalarıdır; bizzat

zihnin kendisini –muğlak bir şekilde de olsa– Akl'ın bir yansıması olarak göstermesi gibi. Diğer bilimlerin buluşları ise gerçekliğe uydukları müddetçe elbette sembolik ve metafiziksel öneme sahiptirler; fakat bu demek değildir ki bu bilimler metafizik ilkelere bağlı olup yüksek bir bilgi formu ile bütünleşmiştir. Böyle bir bütünleşme olabilirdi, ama ne yazık ki olmadı.[10] Binaenaleyh, modern bilimler ve onun genellemeleri, modernizm ile ilişkilendirdiğimiz bu düşünm ve eylem tarzının diğer meyveleri gibi modern dünyayı karakterize eden ilkesizlikten muzdariptirler. Bu ızdırap modern dünyanın tarihi ilerledikçe kendini daha çok hissettirmektedir.

Akla şu soru gelebilir: Modern dönemden önce diğer medeniyetlerin elinde başka ne tür bilgi vasıtaları mevcuttu? Bu sorunun cevabını vermek bilhassa İslam'ın fikri hayatını bilen Müslümanlar için çok kolaydır. Bunlar; vahiy, zevk, keşf veya şuhuddur.[11] Müslüman entellektüel vahyi, sadece aktif yaşamı ilgilendiren ahlâk kanunlarını sağlayan bilgi kaynağı olarak görmemiştir. O aynı zamanda varlığının merkezinde yer alan "kalp gözünü" açacak ve böylece ona tabiat üstü gerçeklikleri doğrudan gösterecek nefis tezkiyesinin de farkında olmuştur. Ayrıca o, aklın bilme gücüne de inanmıştır; fakat bu akıl daima bir yandan varlığını borçlu olduğu vahye, diğer yandan entellektüel sezgiye bağlı kalmıştır. İslam dünyasında aklın vahiy ve entellektüel sezgiyle olan bağını koparan birçok kişi çıkmışsa da bunlar hiçbir zaman genel İslam düşüncesi içerisinde kabul görmemişlerdir. Bunlar daima marjinal kalmışlardır. Fakat öte yandan bunun tam zıddı bir gelişme olmuştur Batıda. Ortaçağ sonrasında Batıda aklın vahiy ve

[10]E. Gilson'ın klasik eseri *The Unity of Philosophical Experience* Batı düşüncesindeki bu gelişmeyi takip etmede hâlâ önemini muhafaza etmektedir.

[11]İnsanın bilgi kaynakları olarak akıl, sezgi ve vahiy arasındaki ilişkiyi en iyi açıklayan filozof sanırım Sadreddin Şirazi'dir. Bkz. S. H. Nasr, *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, İnsan Yayınları, 1990, İstanbul.

Akıl (*the Intellect*) ile bağını korumak isteyenler dışlanmış ve ana modern Batı düşüncesi de vahyi ve entellektüel sezgiyi bilgi vasıtaları olarak kabul etmemiştir. Modern zamanlarda, *scientia*'yı belirleyecek ve St. Bonaventure'ün yaptığı gibi onu bütünleştirecek bir irfani bilgi kaynağı olarak İncil'i filozof ve ilahiyatçılar bile nadiren savunmaktadırlar. İncil'i entellektüel bir yol gösterici olarak gören birkaç kişinin önü de genellikle Kutsal Kitab'ın zahiri yorumları tarafından kesilmektedir. Bu da tabii onların modern bilimle olan mücadelelerinde akılcı kanada yenilmelerine sebep olmaktadır.

İnsan modernizmin bu ve benzeri çarpıcı özellikleri üzerinde düşündüğü zaman şu sonuca varıyor: modernizmi ve onun tezahürlerini anlamak için onun temeli olan insan anlayışını kavramak zorunludur. Biz de modern insanın kendisini ve kendi kaderini nasıl gördüğünü, yani Allah (c.c.) karşısında *anthropos*'u ve dünyayı nasıl telakki ettiğini incelemek durumundayız. Ayrıca modern dünyayı şekillendirmiş olan ve şekillendirmeye devam eden kadın ve erkeklerin nasıl bir ruha ve zihne sahip olduğunu da anlamak mecburiyetindeyiz. Çünkü eğer Batının önde gelen üniversitelerinin felsefe kürsülerinde bir Gazali, bir Rumi veya bir Erigena ya da bir Eckhardt olsaydı dünyanın bu bölgesinde bambaşka bir felsefe doğardı. Bir insan sahip olduğu mahiyete göre düşünür; ya da Aristo'nun dediği gibi, bilgi, bilenin durumuna bağlıdır. Modern insan kendini Sema'dan "bağımsız", kendi kaderinin tek hakimi, dünyevi fakat dünyanın efendisi olarak görmektedir. Ayrıca o, ölüm ötesi tüm gerçekliklere gözünü kapamış ve onların yerine din-dışı tarihsel zaman içerisinde gelecekte bir mükemmel durum ikâme etmiştir. Ruh âlemine ve onun isteklerine ya muhalif ya da ilgisiz olan modern insan bir kutsallık anlayışından da mahrumdur. Modern insan anlayışı incelenirse, şu modernist Müslüman "reformcular"ın İslam'ı anlattığımız anlamdaki modernizm ile bağdaştırma çabalarının ne kadar beyhude olduğu kolayca görülecektir. Öte yandan şöyle bir İslam'ın insan

anlayışına, yani *homo islamicus*'a baktığımızda göreceğiz ki, bu anlayışın modern insanın insan anlayışıyla uyuşması mümkün değildir.[12]

Homo islamicus hem Allah'ın (c.c.) kulu, hem de O'nun yeryüzündeki halifesidir.[13] O, konuşan ve düşünen bir hayvan olmayıp Allah'ın (c.c.) ruh ve nefs sahibi bir mahlukudur. *Homo islamicus*, eşref-i mahlukat olduğu için, içinde bitki ve hayvan tabiatlarını da taşır; ama kesinlikle daha aşağı bir hayat formundan türememiştir. İnsan her zaman insan olmuştur. İslam'ın insan anlayışı, insanın dünyevi ihtiyaçlara sahip bir varlık olarak yeryüzünde yaşadığını kabul eder, ama onun salt dünyevi bir varlık olarak görülmesini ve ihtiyaçlarının da dünyayla sınırlandırılmasını reddeder. O yeryüzünde idare sahibidir; fakat bu idare hakkı onun bizzat kendi varlığından gelmemektedir; zira o, bütün mahlukat önünde Allah'ın (c.c.) halifesidir; bu yüzden Allah'a (c.c.) karşı bütün mahlukattan sorumludur ve Allah'ın (c.c.) yaratıkları için bir rahmet kanalıdır. *Homo islamicus*, tahlil yapabilen muhakeme kapasitesine sahiptir, ama onun zihni kapasiteleri bununla sınırlı değildir. O buna ek olarak, içsel bilgi imkânına da sahiptir. "Kendini bilen Rabbini bilir" hadis-i şerifi mucibince bu iç benlik bilgisi marifetullahın (ilm-i İlahi) anahtarıdır. O şunun da farkındadır ki sahip olduğu bilincin "sebebi, harici ya da maddi birşey değil, bilakis o Allah'tan (c.c.) gelmektedir ve ölüm gibi arızi birşeyden etkilenmeyecek kadar derindir."[14]

[12]Modern dünyada yaşayıp da kendileri sözkonusu olduğunda bu tanımı kabul etmeyen birçok kadın ve erkek vardır elbette; sayıları Batıda günden güne artan bu insanlar çağdaş olmalarına rağmen modern değildirler. Dile getirdiğimiz özellikler bizzat modernizme aittir; bu özelliklere muhalif olan herhangi bir çağdaş bireye değil.

[13]İslam'ın insan anlayışı üzerine bkz. S. H. Nasr, "İnsan Kimdir: İslam'ın Ezeli Cevabı", J. Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974, s. 203-17.

[14]Bilincin zamanda bir başlangıcı yoktur. Bilincimizi incelemede ne kadar geriye gidersek gidelim zamansal bir başlangıca ulaşamayız. Bu bilincin

Dolayısıyla, *homo islamicus* uhrevi gerçekliklerin, yani bu dünyada yaşıyor olmasına rağmen asıl vatanından uzakta bir yolcu olduğunun farkındadır. O yine bilmektedir ki bu yolculukta onun kılavuzu, asıl vatanından, yani Kaynak'tan gelen mesajdır; bu mesaj, onun hem hukuki anlamda hem de hakikat ve bilgi anlamında –yani Şeriat ve Hakikat açısından– bağlı olduğu vahiyden başka birşey değildir. Bu insan ayrıca beşeri kapasitelerin duyu ve akıl (reason) ile sınırlı olmadığını, kendi varlığını tamamen anlayabilecek ve Allah'ın (c.c.) içine dercettiği imkanları gerçekleştirebilecek güce sahip olduğunu bilmektedir. Ona göre insan zihni ve aklı manevi âlemin nuruyla aydınlanabilir; ve böylece insan Kur'an-ı Kerim'in gayb âlemi dediği manevi ve ruhani dünyanın bilgisini elde edebilir.[15]

Açıkça görülebileceği gibi böyle bir insan anlayışı, kendini salt dünyevi bir yaratık, tabiatın efendisi olarak gören ve fakat kendisinden başka kimseden sorumlu tutmayan modern insan anlayışından çok farklı olup onunla çeşitli eğip bükmeler neticesinde kesinlikle uzlaşamaz. İslam'ın insan anlayışı, insanın Promethean bir tarzda göğe isyan etme imkanını ortadan kaldırdığı gibi, Allah'ı (c.c.) beşeri hayatın en küçük alanında bile söz sahibi olarak görür.[16] Dolayısıyla, bu anlayışın neticesi, kesinlikle in-

tam merkezinde hem Mutlak Aşkın Gerçeklik, hem de varlığımızın merkezi olan Sonsuz Benlik olan Allah'ın (c.c.) Sonsuz Bilinci yer alır. Genel olarak, tasavvuf, saf Nesne ve saf Özne olan Bir Gerçekliğin nesnel yönünü, Hinduizm de O'nun öznel yanını daha çok vurgulamıştır. Fakat Allah (c.c.) Saf Özne (Pure Subject) olarak da İslam'da daima varolmuştur. Meselâ Kur'an-ı Kerim'de Allah (c.c.) bazan *el-Batın* olarak geçmektedir. Ayrıca bahsettiğimiz hadis-i şerif ile *Mantıku't-tayr* gibi klasik sufi eserler bunun kanıtıdır. Bkz. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, çev. D. M. Matheson, Londra, 1953, s. 55ff.

[15]Metafizik ve Mead ile alâkalı İslam felsefesinin en önemli eserlerinden birinin Sadreddin Şirazi'nin *Mefatihü'l-Gayb (Gayb'ın Anahtarları)* olduğunu belirtmek ilginç olacaktır.

[16]"Gördüğümüz gibi İslam'da İlahi nur tüm varoluş düzeylerine tıpkı bütün parçaları yerli yerine oturtan bir eksen gibi doğrudan nüfuz eder; tıpkı

san-merkezli olmayan bilakis Tanrı-merkezli olup modernizmin en açık özelliği olan insan-merkezliliğin karşısında duran bir medeniyet, bir sanat, bir felsefe, bir düşünüş ve görüş tarzı olmuştur. Hiçbir şey geç Rönesans'ın Titanik ve Promethean "dini" sanatı ve İslam'ın insan-merkezli olmayan sanatının tam zıddı olan Barok sanatı kadar otantik Müslüman duyarlılığa yabancı olamaz. İslam'da insan Sema'ya isyan eden bir yaratık olarak değil, Allah'ın (c.c.) bir kulu olarak *homo sapien* ve *homo faber* niteliğiyle düşünür ve faaliyette bulunur. Onun vazifesi, kendini değil, Rabbini yüceltmektir; en büyük amacı da "hiçbir şey" olmaktır. Bu, ona, Allah'ın (c.c.) İsim ve Sıfatları'nın aynası olma imkânı verir; bu ayna, O'nun İsim ve Sıfatları'nı dünyada tecelli ettiren bir kanaldır.

İslam'ın insan anlayışını karakterize eden şeyler elbette Hıristiyanlık dahil diğer geleneklerde yer alan insan anlayışlarıyla derin paralellikler arzetmektedir; ve biz bunu reddedecek son kişiyiz. Fakat modernizm ne Hıristiyanlıktır, ne de başka bir gelenektir; bizim yaptığımız İslam'ı Hıristiyanlık ile değil, modern düşünce ile karşılaştırmaktır. Yoksa insanın mükemmelliği ve nihai manevi güzelliği fikri ve manevi büyüme ile, aramak üzere yaratıldığını ve insanın ancak mükemmelliği istediği ve kendini aşmaya çalıştığı müddetçe insan olabileceğini ileri süren İslami öğretilere, Skolastiğin insan olmak için insandan daha fazla şey olmak gerekir düşüncesinden daha yakın ne olabilir?

Modern düşüncenin evvelce zikredilen özellikleri, yani onun insan-merkezci ve dolayısıyla seküler tabiatı, modern düşüncenin çeşitli kollarındaki ilkesizlik ve bilimler alanında çok sarih olan onunla ilişkili indirgemecilik açıkça İslam düşüncesinin ilkeleriyle taban tabana zıddır; tıpkı bunların kaynağı olan modern insan

doğrusal ışığın kırılarak geriye dönüp herşeyi başladığı noktaya geri getiren bir daireye dönüşmesi gibi... L. Schaya, "Yahudilik ve İslam'da Tefekkür ve Amel", Y. Ibish ve I. Marculescu (eds.), *Contemplation and Action in World Religions*, Seattle ve Londra, 1978, s. 173.

anlayışının İslam'ın insan anlayışına zıt olması gibi. Bu zıddiyet öylesine aşikârdır ki burada onun üzerinde daha fazla durmak istemiyoruz.[17] Fakat modern dünyadaki yaygınlığından ve ondan etkilenen Müslümanların dini düşünceleri ve hayatı üzerindeki ölümcül etkisinden dolayı ayrıntılı bir şekilde tartışılması gereken modern düşüncenin bir özelliği vardır; bu özellik evrim kuramıdır.[18]

Batıda hiçbir modern kuram veya fikir evrim kuramı kadar dine zararlı olmamıştır. Bu kuram bir biyolojik, zoolojik veya paleontolojik bir hipotez olarak görülmemiş, bilakis doğrulanmış bilimsel bir gerçek olarak etrafta kabul görmüştür. Üstelik o, astrofizikten sanat tarihine kadar birçok ilgisiz alan da dahil çoğu alanda bir düşünüş tarzı olmuştur. Bu düşünüş tarzının ondan etkilenen Müslümanlar üzerindeki olumsuz tesiri Hıristiyanlar üzerindekinden az olmamıştır. Modernleşmiş Müslümanlar, Allah'ın (c.c.) bütün "isimleri" öğreterek yeryüzüne halifesi olarak gönderdiği insanı (Hz. Âdem) öngören İslami anlayışın insanı maymundan "türemiş" bir varlık olarak gören evrimci görüş ile uzlaşmasının mümkün olmadığını unutup Kur'an-ı Kerim'i olmadık biçimlerde yorumlayarak evrim kuramına yer açmaya çalışmışlardır. Şurası şaşırtıcıdır ki, evrim kuramını salt dini temeller üzerinde reddeden birkaç radikal Müslüman düşünürün dışında çok az Müslüman, ondaki mantıksal saçmalığı ve L. Bounoure ile D.

[17]Bu muhalefetin kolları ve her alana ait ayrıntıları elbette çok tartışma gerektirir; fakat bizim burada kastımız ilkelerdir, onların uygulamaları değil. *Islam and the Plight of Modern Man* adlı eserimizde bu konuların bazılarını ayrıntılı bir biçimde ele aldık.

[18]"...modern dünyada inanç kaybının sebebi araştırıldığında ekseriyetle karşımıza evrim kuramı çıkar... çünkü mantıklı olarak düşünen birisi için ikisinden birini yani ya insanın düşüşü öğretisini ya da insanın çıkışı "öğretisini" seçmekten –ve dolayısıyla diğerini reddetmekten– başka seçeneği yoktur..." M. Lings, D. Dewar'ın kitabı üzerine, *The Transformist Illusion*, *Studies in Comparative Religion* dergisinde, sayı 4, no. 1, 1970, s. 59.

Dewar[19] gibi kişilerin onun aleyhinde buldukları bilimsel kanıtları görme zahmetine katlanmıştır. Birçok sözlük ve ansiklopedi tarafından genel kabul görmesine rağmen, evrim kuramı E. F. Schumacher'in gayet haklı olarak dediği gibi "bir bilim değildir; bir bilim-kurgudur, hatta bir tür oyundur."[20] Bazı Batılı evrim tenkitçileri onu savunanların psikolojik olarak dengesiz[21] olduğunu söyleyecek kadar ileri giderken son zamanlarda enformasyon kuramından onun aleyhine bir dizi argüman çıkarılmıştır.[22]

[19]Bkz. L. Bounoure, *Determinisme et finalite, double loi de la vie*, Paris, 1957; ibid., *Recherche d'une doctrine de la vie. Vrai savants et faux prophetes*, Paris, 1964; ve D. Dewar, *The Transformist Illusion*, Newfreesboro (Tenn.), 1957. Biz de *Man and Nature* (Londra, 1977) adlı eserimizde bu meseleye temas ettik.

[20]Schumacher, *Guide for the Perplexed*, s. 114. Dünyanın bir kaplumbağa ile dört filin sırtında bir tepsi olduğuna inanmak, "evrimcilik" adı altında "beşerüstü" bir canavarın geleceğine inanmaktan daha iyidir." "Kozmolojik sembollerin zahiri yorumunun olumlu bir faydası olmazsa bile kesinlikle zararlı değildir. Fakat öte yandan bilimsel hata –örneğin evrimcilik– ne zahiren ne de sembolik olarak doğru olabilir; ondaki yanlışlığın bedelinin haddi hesabı yoktur." F. Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts*, s. 112.

[21]"Eğer tartışma gereği evrim kuramını en bilimsel tarzda sunmak istersek şöyle birşey söylememiz lazım: 'Zamanın belli bir anında dünyanın sıcaklığı, karbon ve oksijen atomlarının azot ve hidrojen atomlarıyla birleşmesine imkân verecek bir durumda idi. Bu atomlar bir rastlantı sonucu öyle molekül grupları oluşturdular ki bunlar, yaşamı ortaya çıkaracak bir yapı meydana getirdi. Giderek zaman içinde doğal seçmecilik yoluyla öyle bir varlık ortaya çıktı ki bu varlık nefret yerine sevgiyi; adaletsizlik yerine adaleti seçebilecek; Dante'nin şiirleri gibi şiir yazacak; Mozart gibi müzik icra edecek; ve Leonardo'nun resimleri gibi resim yapacak kabiliyettedir.' Tabii böyle bir kozmogenesis (kainatın ortaya çıkışı) görüşü çılgınlıktır. Hem de bu öyle masum bir çılgınlık değil, psikolojik bozukluk anlamında bir çılgınlıktır. Gerçekten böyle bir görüşün şizofrenik düşünüşle birçok ortak noktası vardır." K. Stern,*The Flight from Woman*, New York, 1965, s. 290. Bu yazar, geleneksel temellerden değil, çeşitli çağdaş düşünce okullarının öncüllerinden yola çıkıp böyle bir sonuca ulaşmış ünlü bir psikiyatristtir.

[22]Bilhassa Wilbur Smith'in eserlerine başvurabilirsiniz.

Amacımız evrim kuramını burada detaylı olarak tahlil edip çürütmek değildir; gerçi Batıda yapıldığı gibi onun bilimsel, metafiziksel, felsefi, mantıksal ve dini açılardan Müslüman düşünürlerce çürütülmesi çok gerekli bir vazifedir. Burada ehemmiyetle belirtilmesi gereken şey, büyüğün küçükten "evrildiğini" söyleyen, yüksek varlık düzeylerini tanımayan, bu dünyanın formlarını belirleyen asıl gerçeklikleri reddeden ve bu yüzden hiçbir yerde kalıcılığı kabul etmeyen evrimci bakış açısının yukarıda işaret edilen ilkesizliğin bir sonucu olduğudur. Evrimcilik, insanın Allahu Teala'nın Kendi mahlukatı üzerindeki hakimiyetine son vermesi ve beşeri olan üzerinde herhangi bir ilke tanımaması –bu da zorunlu olarak insandan daha aşağı bir seviye ile aynı anlama gelmektedir– neticesinde oluşturduğu boşluğu doldurmak üzere öne sürülmüş ümitsiz bir çabadır. Zira bir kere Aşkın İlke unutuldu mu, artık dünya merkezsiz bir daireye döner ve bu merkez kaybı, Hıristiyan olsun Müslüman olsun, modernizmin iddialarını kabul eden herkes için bir varoluşsal gerçeklik haline gelir.

Evrimcilik düşüncesiyle yakından alâkalı olan diğer iki terim de ilerleme ve ütopyacılıktır. Bunlar, son iki yüzyılda Batı dünyasını kökten sarsmışlardır; şimdilerde ise İslam dünyasını etkisine almıştır. Doğrusal ilerleme fikri, bugün Batıda önde gelen birçok düşünürce artık ciddiye alınmamakta ve İslam dünyasında da yavaş yavaş "zihni bir put" olmaktan –önceki nesil modern Müslümanlar onun önünde tereddütsüz eğilmişlerdi– çıkmaktadır.[23] Fakat ilerleme fikriyle yakından ilişkili olan ütopyacılık, modern Müslüman "entelijensiya"nın büyük kesimi üzerindeki yıkıcı etkilerinden dolayı daha fazla inceleme ve araştırma gerektirmektedir.

[23]İlerleme fikrini *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* (İnsan Yay., 1984, İstanbul), adlı eserimizde ele aldık. Ayrıca bkz. M. Cemile, *İslâm ve Modernizm*. İlerleme fikri şuralarda güzel bir şekilde çürütülmüştür: M. Lings, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler*, Ağaç Yay., 1989, İstanbul, ve Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, İnsan Yay., 1989.

Ütopyacılık *Oxford English Dictionary*'de şu şekilde tarif edilmiştir: "Gerçekleşme imkânı olmayan ideal toplumsal reform projeleri." Bu terimin kaynağı, Sir Thomas More'un 1516'da Latince yazdığı meşhur *Utopia* eserine kadar geri gitse de bugün kullanıldığı anlamında ütopyacılık terimi, 16. yüzyılda sahip olduğu çağrışımlara sahiptir. Hıristiyanlığı karakterize eden bir anlamdaki idealizm ile beraber onun dirilme (bedenlenme-incarnation) öğretisi zaten modern zamanlardan önce mevcut idi. Ütopyacılık da işte kendini bunlara aşıladı. İster insancıl sosyalizm şeklinde, ister St. Simon, Charles Fourier veya Robert Owen gibi şahısların öğretisi biçiminde olsun ve de ister Marks ve Engels'in siyasi sosyalizmi şeklinde olsun, bu ütopyacılık hareketi St. Augustine'in *City of God (Tanrı Kenti)* adlı eserinde tarif ettiği tarih anlayışının gerçek bir taklidi olan bir tarih anlayışına yol açtı. Modernizmin önemli özelliklerinden biri olan son asırların ütopyacılığı çeşitli Mesih öğretileriyle birleşerek İslami gaye ve hedeflerle örtüşmeyen birçok derin toplumsal ve siyasal karışıklığa yol açmıştır ve hâlâ da açmaktadır.[24] Ütopyacılık salt beşeri vasıtalar kullanarak mükemmel bir toplumsal düzen kurmak ister. O toplumdaki –teolojik anlamda– kötülükleri gözardı eder; sanki tüm iyilik kaynaklarından koptuğu halde iyi olan bir düzen yaratmak mümkün imiş gibi, Allah'sız (c.c.) bir iyilik hedeflemektedir.

İslam'ın da elbette kendine has mükemmel devlet veya toplum tarifleri olmuştur. Örneğin Farabi'nin eserleri bir fazilet şehrini *(medinetü'l-fazıla)*, Şeyh Şihabuddin Suhreverdi'nin metinleri de Farsça'da *Na Kuce-Abâd* (hiçbir yer, yani *u-topia)* demek olan mükemmel ülkenin *hiçbir yerde* bulunmadığını, yani dünyanın ötesinde yedi coğrafi iklimin üstündeki sekizinci iklim olduğunu hatırlarından çıkarmamışlardır. İslami görüşteki gerçeklik ile Kur'an-ı Kerim'in İslam toplumunun mükemmelliğinin

[24]Batıdaki ütopyacılığın derin kökleri üzerine bkz. J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967.

vahyin kaynağından uzaklaştıkça tedricen azalacağını belirtmesi İslam dünyasında modern Avrupa felsefesindeki ütopyacılığa benzer birşeyin yeşermesini engellemiştir. Ayrıca Müslüman daima şunun farkında olmuştur; eğer mükemmel bir toplum oluşacaksa bu, ancak ilahi yardım ile mümkün olabilir. Dolayısıyla, İslam'ın müceddidlerce periyodik olarak yenilenmesi fikri daima canlı kalmış olmasına rağmen –örneğin, Mehdilik hareketi Mehdi'nin İslam'ı eski mükemmelliğine kavuşturmak üzere Allah (c.c.) tarafından gönderilmiş bir güç olduğuna inanır– İslam hiçbir zaman kendi içinde modern düşüncenin sosyo-politik yönünü ekseriyetle belirleyen seküler ütopyacılığa benzer birşeyle karşılaşmamıştır. Bu yüzden, modern ütopyacılık ile İslami öğretilerde tarif edilen İslam toplumunun müceddidi veya bizzat Mehdi arasındaki kesin ayrıma dikkat etmek gerekir. İlaveten, geleneksel bir şahıs olan müceddid ile modern reformcuları –bu reformcular, modern düşünceye gösterdikleri zayıf tepkiden dolayı İslam'ı yenilemeyi başaramamışlardır– birbirinden ayırmak elzemdir.

Yukarıda zikredilen modern düşüncenin özellikleriyle ilişkili olan onun bahse değer son bir özelliği daha vardır. Bu özellik, kutsallık anlayışının kaybıdır. Modern insanı, pratik olarak, kutsallık anlayışını kaybetmiş insan olarak tarif edebiliriz; modern düşüncenin kutsallıktan bihaber olduğu zaten aşikârdır. Ayrıca modern hümanizmin sekülarizmden ayrılamaz olmadığını söylemeye de imkân yoktur. Fakat içinde öyle bir kavram taşımayan İslam'dan hiçbir şey profan (din-dışı) veya seküler[25] mefhumu kadar uzak olamaz; çünkü biraz önce belirttiğimiz gibi İslam'da Bir, dünyevi tezahürlerin içine işlemiş olup gelenek alanının dışında hiçbir yer bırakmamıştır. Bu, hem İslam'ın entellektüel veçhesinde,[26] hem de bağlayıcı olarak İslam sanatında görülebi-

[25]Klasik Arapça ve Farsça'da bu terimin olmayışı o iddiayı çürütür.

[26]İslami eğitimin bilim dahil tüm yönlerinin kutsal niteliğini şu eserlerimizde dile getirdik: *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yay., 1991, İstanbul; ve *İslâm ve İlim*, İnsan Yay., 1989, İstanbul.

lir. İslam geleneği, kutsallık kokmayan ve İlahi Düzeni beşeri biriyle değiştirmek isteyen bir düşünce tarzını kesinlikle kabul etmez. İslam'ın modern düşünceyle karşılaşması, eğer kutsallığın İslami perspektifteki önceliği ve onun modern düşüncedeki eksikliği gözönüne alınmaz ise ciddi bir düzlemde cereyan etmez. Hatta İslam, sekülarizmi meşru bir konumda görüp onunla diyaloga bile geçmez. O, seküler olanı olduğu gibi, yani kutsal olanın zıddı olarak görür. Şunu da belirtelim ki nihai olarak ancak kutsal olan *vardır*; seküler olan sadece varmış gibi *gözükmektedir*.

Netice itibariyle, şunu da belirtmeliyiz ki modern düşüncenin bir başka özelliği olan indirgemecilik, İslam'ın modernizmle olan karşılaşmasında onu etkilemiştir. Modernizmin İslam üzerindeki etkilerinden biri İslam'ı birçok kişinin zihninde onun sadece bir yönü olan şeriata indirgemek ve böylece onu, modern düşüncenin İslam kalesine yaptığı saldırıyı önleyecek fikri silahlardan mahrum bırakmak olmuştur. Şeriat elbette ki İslam geleneğinin en temel yönlerinden biridir; zira o dinin dayandığı temeldir. Fakat modernizmin evrimcilik, akılcılık, varoluşçuluk, bilinemezcilik vesaire biçimindeki fikri meydan okumalarına ancak fikren karşı konulabilir. Onları ne fıkhen karşılamak mümkündür, ne de onları görmezden gelmek ve şeriat ile modern bilim ve teknoloji arasında sihirli bir bağ oluşmasını beklemek çözümdür. İslam'ın modern düşünceyle başarılı bir şekilde karşılaşması ancak modern düşünce bütünüyle –kökleri ve dalları itibariyle– anlaşıldığında ve modernizmin İslam'a tevcih ettiği büyük problemlerin çözümü için tüm İslam geleneği yardıma çağrıldığında mümkün olacaktır. Bu vazifenin en temelinde İslam vahyinin kalbinde yer alan hikmet veya hakikatın yeniden diriltilmesi yatmaktadır; bu hikmet, insan insan olarak kaldığı ve teomorfik tabiatı ve beşeri varoluşun varlık sebebi olan kulluk vazifesi gereği O'na şahitlik ettiği müddetçe muteber olmaya devam edecektir.



5

İslami Eğitimde Şifahi Gelenek ve Kitap*

Kur'an-ı Kerim'in vahyi, yazılmadan önce şifahi olarak inmiştir. Peygamber ilk önce "oku" (*ikra*) kelamını duymuş, ancak ondan sonra bu ilk âyetleri ezberlemiştir. Kur'an-ı Kerim Müslümanlar için herşeyden önce şifahi bir tecrübe olup sonradan bilinen anlamıyla yazıya geçirilip okunmuştur. Kutsal Metnin yazılı versiyonunun dışında ezberlenmiş bir Kur'an-ı Kerim daima varolmuştur. Bu şifahi hakikat, Arapça metni okumayı bilmeyenler de dahil, mü'min ruhların en derin duygularına temas eder.

Kur'ani gerçekliğin şifahi boyutu, "Kitapların Anası" ve İslam'daki yazılı kelamın prototipi olduğundan bilginin nakledilmesinde geleneksel ezberin önemiyle birlikte düşünüldüğünde bunun bütün bir İslami fikri gelenek ve eğitim sistemini etkilememesi düşünülemez. O, hem Müslümanların nesir ve nazım hususundaki hafızalarını canlı tutup şifahi naklin önemini güçlendirmiş; hem de geleneksel İslami kültür bağlamında kitabın anla-

*Bu makale, *Journal of Islamic Studies*, 3: 1 (1992) dergisinde yayınlanmıştır.

şılmasına tesir etmiştir. Kur'ani vahyin ve İslami eğitim sisteminin yeşermesinin neticesinde bir bilgi nakil aracı olarak şifahi gelenek ve ezberin önemi kitaplarda –özellikle de çeşitli düşünce okullarının eğitiminde önemli metinler haline gelmiş ve geleneksel üstad-talebe ilişkisinde ehemmiyetli yer tutmuş olan kitaplarda– yer alan yazılı kelamı tamamlama vazifesi üstlenmiştir.[1]

Bu kitaplar, basit yazılı metinler olmanın ötesinde bir anlam taşır hale gelmişlerdir. Onlar üstaddan talebeye aktarılan ve sözkonusu bilginin alıcıları olarak belirlenenlerin hafızasında korunan şifahi bir yolla konuşulan kelama eşlik etmiş ve hatta bir anlamda ona katılmıştır. Bu kitapların gerçekliği, parşömen üzerine mürekkeple yazılmış kelimelerden ibaret değildir.

Şifahi gelenek buna ek olarak, hangi kitap ya da kitapların eğitim çevrelerinde ders kitabı olarak okutulacağını ve sözkonusu üstadın öğretilerini nakletmek için bir araç olarak kullanılacağını da kültürel olarak belirliyordu. Bu şifahi gelenek, izlenecek üstadların otoritesinin tesis edilmesinde yardımcı olmuş, üstada olan yakınlığı ve onun mesajını anlayabilme kabiliyeti açısından talebeleri seçmeye imkân veren kıstas olarak hizmet görmüştür; gerçi bu konuda tartışmalar doğal olarak daima ortaya çıkmıştır.

Bu makalenin amacı bu konunun bir alandaki, yani İslam felsefesindeki ve sonraki asırlarda onun müttefiki olup da nihayette İran'da ve diğer doğu İslam ülkelerinde onunla birleşmiş olan marifetteki yerini incelemektir. Tahlilimiz ilmi bir araştır-

[1]Geleneksel medrese müfredatlarında ve hususi çevrelerde kullanılan ders kitaplarıyla ilgili olarak bkz. S. H. Nasr, 'İran Medreselerinde Kullanılan Geleneksel Kitaplar', *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, İnsan Yay. 1988, İstanbul. M. S. Han, 'Ortaçağ Hindistan'ının Eğitim Müesseselerinde Matematik ve Astronomi Eğitimi', *Muslim Educational Quarterly*, 6, no. 3 (1989), 7-15; ve G. Makdisi'nin büyük kitabı *The Rise of Colleges-Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981). Bu kitap, İslami medreselerde kitap kullanımı üzerine geniş bir bilgiye sahip olup çeşitli okullardaki ders kitaplarını konu alan eserler de dahil İslami eğitim ile ilgili geniş bir bibliyografya taşımaktadır.

manın ötesinde İran'da yirmi yılı aşkın bir süre İslam felsefesi ve marifet alanında geleneksel üstadlarla yaptığımız fiili çalışmaya dayanmaktadır. Bu geleneksel üstadlar, derslerinin en başında iyi talebeyi tarif ederken onun sadece Arapça ve Farsça metinlerdeki siyah çizgileri doğru okumasının yetmeyeceğini, fakat aynı zamanda bizim satır araları dediğimiz "beyaz kısımları" da okuyabilmeleri gerektiği ifade ederler.[2] Fakat "yazılı olmayan" metnin okunması talebenin heva ü hevesine göre olmuyordu; bilakis onun okunması, üstadın hafızasında yer alan, nesiller yoluyla geriye gidip metnin esas yazarına ve nihayet okulun kurucu ve büyük isimlerine ulaşan şifahi bilgiye göre oluyordu; bu isimler ile o geleneksel okulun kaynağı arasında 'dikey' ve tarihsel olmayan bir ilişki vardı.

Felsefe ve marifet alanında harici düzenle ilgili değinilmesi gereken bir faktör de vardır. Bazı harici ulemanın ve onların fikirlerini yanlış anlayabilecek tahsilsiz kişilerin eleştiri ve kınamasından kaçınmak isteyen çoğu filozof, gerçek anlamlarını sonradan seçilen öğrencilerine öğrettikleri bazı fikirlerini bilerek güç anlaşılır bir dille ifade etmişlerdir. Tabii bunun istisnaları yok değildir. Mesela Molla Sadra bunlardan biridir. Fakat İslam felsefesi hocalarının kahir ekseriyeti bu gizleme işini karmaşık bir dil kullanmak yoluyla yapmıştır. Dolayısıyla bunların mânâları sadece, teknik terimlerin *(ıstılahat)* anlamlarının ve anlam düzeylerinin onunla anlaşılabildiği şifahi gelenekle içli-dışlı olan kimselerle sınırlı kalmıştır.[3] Şifahi naklin önemi elbette bu fonksiyonla

[2]İslam felsefesinin İran'daki yaşayan geleneği üzerine bkz. H. Corbin, 'Günümüz İran'ında Geleneksel Felsefenin Gücü', *Studies in Comparative Religion* (Kış 1968), 12-16; S. H. Nasr, *Islamic Philosophy in Contemporary Persia* (Salt Lake City, 1972); ve T. Izutsu'nun şu kitaba yazdığı giriş: *The Metaphysics of Sabzavari*, çev. M. Mohaghegh ve T. Izutsu (Delmar, N.Y., 1977)

[3]Bu yüzden bu teknik terimleri irdeleyen kitaplar hep önemli addedilmiş, hocaların açıklamaları için temel vazifesi görmüş ve öğrenci açısından

mahdut kalmamıştır; fakat bu fonksiyon aynı zamanda İslam'ın fikir tarihinde ve eğitiminde yer alan şifahi gelenek ve sözlü kelamın bir bütün olarak anlaşılmasında da ehemmiyet sahibidir.

Yazarların eserlerine geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki geleneksel eğitim sisteminde belirli bir düşünürün bilinmesi demek o düşünürün düşüncelerinin enine değil, derinliğine bilinmesi demek idi ve hâlâ da öyledir. Bugün modern Batılı araştırma yönteminde eğer bir kişi örneğin St. Thomas'ın veya Kant'ın düşüncelerine vakıf olmak istiyorsa onların Latince'deki veya Almanca'daki orijinal eserlerine başvurur ve onların tüm eserlerini inceler. Gerçekten bir filozofun tüm eserlerini okumadan onun üzerine ciddi bir kitap yazmak hemen hemen mümkün olamamaktadır. Fakat geleneksel İslami bağlamda, İbn Sina'nın metafiziği hakkındaki bilgileri Batıdaki herhangi birininkiyle ölçülemeyecek derecede iyi olan en büyük İbn Sina yorumcuları *Şifa*'nın *İlahiyat*'ı, *Necat* ve *İşarat* dışında bırakın bu *Meşşai* filozofun birçok diğer eserini, onun başka metafiziksel çalışmalarına nadiren bakmışlardır. *Şifa* ve *İşarat*'a elli yılını çoğunlukla onun birçok diğer yorumunu da okuyarak vermiş olup İbn Sina'nın ontolojisini fevkalade iyi anlamış olmasına rağmen onun konuyla alâkalı diğer eserlerini incelememiş geleneksel üstadlar görmüşüzdür.

hocanın açıklamalarını tamamlayan şeyler olarak hizmet görmüştür. Bu nedenle örneğin şu kitaplar, tasavvuf ve İslam felsefesi tarihinde fevkalâde önem kazanmıştır: Abdurrezzak Kaşani'nin *Istılahatü's-Sufiye*'si, Seyyid Şerif Curcani'nin *Tarifat*'ı, Tuhavi'nin *Keşşaf Istılahat el-Funun*'u ve diğerleri. Örneğin bkz. L. Massignon'un özellikle şu değerli eserine: *Essais sur les origines du texique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1954); J. L. Michon, *Le Soufi marocain Ahmad ibn Ajiba et son mi'raj-Glossaire de la mystique musulmane* (Paris, 1973); P. Nwyia, *Exegese coranique et language mystique* (Beyrut, 1970); J. Nurbağş, *Sufi Symbolism* (Londra, 1986-); ve M. Horten, 'Philologische Untersuchungen zur islamischen Mystik', *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 6 (1928), 57-70. Curcani'nin*Tarifat*'ı için bkz. G. Flügel (ed.), *Definitiones Sejjid Scherif Ali...* (Leipzig, 1845).

Bu bağlamda, dışarıdan bakıldığında genelde esrarengiz görünen bu olay, yani bir üstadın bir ya da iki eseri ayakta kalıp onun fikirlerinin şifahen nakledilmesiyle beraber belirli bir okulun eğitim programında ders kitabı olabilirken diğer eserlerin böyle bir konum kazanamamaları dikkate değer bir husustur. Bazı durumları, örneğin İbn Sina'nın durumunu anlamak kolay, ama diğerlerini açıklamak pek de kolay değildir. Örneğin İbn Turkah'ın *Tahmidü'l– Kawa'id*'ini veya Esirüddin Abhari'nin *Kitabü'l-Hidayet*'ini onun diğer değerli eserlerinden ayırıp da geleneksel müfredatın temel unsuru yapan nedir?[4] Bu sorunun cevabını sözlü kelamda, yani bu metinlere eşlik eden şifahi bilgilerde ve bu fikirleri yayıp sözkonusu eserlere "ayrıcalıklı konum" kazandıran talebelerin –hocalarına yakın talebelerin– bu fikirlere olan yakınlığında aramalıyız. Hoca-talebe özel ilişkisiyle beraber giden bu şifahi geleneğin yanında farklı nesillere ait bilgin ve filozoflar arasındaki fikri ve manevi bağ ile çeşitli düşünürler arasında bulunan bugün Batıda anlaşıldığı şekliyle fikri tarihin dışında kalan gerçekliğin tarih dışı ve zaman-üstü boyutuyla alâkalı olan yakınlık da gözönünde bulundurulmalıdır.

Bu hülasadan sonra biraz da birkaç büyük İslam mütefekkirine göz atalım. İlk büyük İslam filozofu olan Kindi, kendisinden sonra gelen Meşşai filozoflar üzerinde tesir bırakmasına karşın İslam felsefesinin geleneksel müfredatında ders kitabı olarak okutulacak hiçbir eser bırakmamıştır. Belki de bunun sebebi büyük filozof İbn Sina'nın Kindi ve Ebu'l-Hasan Amiri gibi filozofları gölgede bırakmasıdır; gerçi Kindi, sonraki yüzyıllarda büyük bir filozof olarak sayılmaya devam etmiştir. Özellikle yarım asır önce

[4]Batıda az bilinen bu isimlerle ilgili olarak bkz. H. Corbin (S. H. Nasr ve O. Yahya ile beraber), *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1986), 365 ff; Corbin, *En Islam iranien*, 3 (Paris, 1972), 233 ff; ve S. H. Nasr, "Teoloji, Felsefe ve Maneviyat", Nasr (ed.), *Islamic Spirituality-Manifestations* (New York, 1991), 431 ff.

İstanbul'da yapılan bir çalışma sonucu[5] eserlerinin büyük kısmının müsveddelerinin keşfinden sonra, Batılı ve modern Müslüman bilginlerin onun eserleri üzerinde yaptıkları çalışma türü, İslam dünyasında Meşşai felsefenin meşalesini canlı tutmaya çalışanlar arasında görülmemiştir. Aslında zaten onun Meşşailik yorumu bu okulun sonraki mensupları, yani Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd tarafından pek kabul görmemiştir.

Büyük filozof Farabi'ye geldiğimizde görüyoruz ki onun da *Kitabü'l-Huruf* gibi büyük eserleri sonraki İslam felsefesinde pek tanınmamıştır; onun önemi, M. Mehdi'nin onun Arapça metnini yayınlamasıyla ancak yakın zamanlarda anlaşılmaya başlanmıştır.[6] İslam siyasi düşüncesinin doğuş ve gelişmesinde çok etkili olmuş Farabi'nin *Medinetü'l-Fazıla*'sı bile İslam felsefe geleneğinin son dönemlerinde ana bir metin olarak kabul edilmemiştir. Bazı modern filozofların İbn Sina'ya atfettiği[7] onun nispeten muammalı eseri olan *Fususü'l-Hikmet* bir şifahi ve yazılı yorumlar geleneğiyle beraber asırlarca okunmuş ve okutulmuştur. Farabi'ye atfedilen yazılı metinlere eşlik eden geniş "yazılmamış felsefe" ve sözlü kelamdan haberdar olmak için onun bu kitabını yakın zamanlarda Farsça'ya çevirmiş İran'ın önemli geleneksel *hikmet* üstadlarından biri olan Mehdi İlahi Kumşai'nin[8] sohbet meclislerine devam etmek yeterli olmuştur.

Bin yıl gibi bir süre devam eden şifahi naklin varlığı, Meşşai felsefenin geleneksel üstadlarının fikirleriyle yetişmiş olanlar için, İbn Sina ile daha çok hissedilmeye başlandı. Bu yüzyılda

[5]Bu eser Massignon tarafından bulunmuş ve *Resail el-Kindi el-Felsefiyye* (2 cilt, Kahire, 1950-3) adı altında M. Ebu Rıza tarafından neşredilmiştir.

[6]Bkz. M. Mehdi, *Alfarabi's Book of Letters* (Kitabu'l-Huruf) (Beyrut, 1969).

[7]Örneğin bkz. S. Pines, "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat fusus fi'l-Hikma", *Revue des Etudes Islamiques* (1951), 122-4.

[8]Bkz. İlahi Kumşai, *Hikmet-i ilahi has ve 'amm*, ikinci cilt (Tahran, Hicri 1345).

Hikmet-i Bü Ali'nin yazarı allame Hairi Yezdi Mazenderani veya Mehdi Hairi[9] gibi geleneksel üstadlar ile E. Gilson ve H. Wolfson[10] gibi Batılı Ortaçağ felsefesi üstadlarının İbn Sina ontolojisini anlama biçimlerini karşılaştırmak mukayeseli felsefenin derin bir meselesidir gerçekten. Bunların konuyu ele alış biçimlerindeki farklılıklar sadece onların metodolojilerinden değil, aynı zamanda bir tarafta şifahi naklin varlığı ve diğerinde ise sadece yazılı metnin varlığından kaynaklanmaktadır. Şunu da ifade edelim ki, şifahi gelenek bizzat İslam dünyasında bile farklı yorumların meydana gelişine engel olamamıştır. Örneğin Nasirüddin Tusi ve Mir Damad veya Kacar döneminde Molla Sadra okuluna mensup bazılarınca yapılan İbn Sina'nın Sadra'cı yorumunun bir Mirza Ebu'l-Hasan Cilve'nin görüşlerine zıt oluşu gibi.[11] Fakat bütün bu farklılıklar, sözlü kelam ve yazılı metnin bulunduğu geleneksel dünyanın çerçevesi içerisinde kalmış olup sadece İbn Sina'nın yazılı kelamına dayanan anlayıştan farklıdır.

Hiç şüphe yok ki Batıda da bizim şahsen tanıdığımız birçok geleneksel İran üstadından daha çok İbn Sina'yı okumuş bilginler olmuştur; örneğin Wolfson ve Corbin bunlardandır. Fakat çalışmalarını genelde *Şifa* ve *İşarat* ile sınırlı tutup *Necat*'a arada

[9]Bkz. örneğin onun *Hiram-i hesti* ("Varoluş Piramidi") (Tahran, 1983).

[10]Hem Gilson hem de Wolfson bizzat İbn Sina'nın kendi açıklaması ve sonraki Meşşailerin eserleri ışığında İbn Sina ontolojisini incelemiştir. Örneğin bkz. E. Gilson, *L'Etre et l'essence* (Paris, 1948); ve onun *Avicenne et le point de depart de Duns Scot, Extrait des Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 2 (1927) adlı eserin içinde; H. A. Wolfson ile alâkalı olarak bkz. onun "İlahi Sıfatlar" Meselesinde İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd", *Homaje a Millas-Vallicrosa*, 2 (Barselona, 1956), 545-71; ve onun "Goichon'un İbn Sina Felsefesi Üzerine Üç Eseri", *Muslim World*, 31 (1941), 11-39.

[11]Bkz. S. H. Nasr, "Sadreddin Şirazi'nin Metafiziği ve "Kacar İranı'nda İslam Felsefesi", C. E. Bosworth ve C. Hillenbrand (eds.), *Qajar Iran-Political, Social and Cultural Change 1900-1925* (Edinburg, (1983), 177-98; ve S. J. Aştiyani'nin şu kitaba yazdığı giriş: Molla Muhammed Cafer Lahicani, *Şerhi risalet el-Meşair of Mulla Sadra* (Tahran, 1964).

bir bakan bu geleneksel üstadların İbn Sina anlayışı farklıdır. Bu farklılık, onların içinde olduğu İbn Sina dünyasının karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu dünyada yazılı ve sözlü kelam, yazılı metnin zahiri, tarihi ve gramatik anlamını aşan bir birlik içinde birleştirilmiştir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, çoğunlukla sonraki İslam felsefesi geleneği anlayışına dayanan Corbin'in İbn Sina'nın 'Doğu Felsefesi' çalışması bile sonraki asırlarda *Şifa* ve *İşarat*'ın egemenliğiyle oluşmuş İbn Sina'nın daha geniş ontoloji ve kozmoloji dünyasının bir parçası olarak görülmelidir.[12]

Şifahi gelenek ile sözlü kelamın önemi İslam felsefesi tarihinin hiçbir döneminde İşrakiliğin kurucusu (Şeyhu'l-İşrak) Suhreverdi dönemindeki kadar aşikâr olmamıştır.[13] Onun şaheseri olan *Hikmetü'l-İşrak*'ın kendisi zaten hem 'yatay', hem de 'dikey' yollardan –yani belirtilmemiş tarihi kaynaklardan ve bizzat Suhreverdi'nin anlattığı melekler âleminden[14]– alınmış sözlü kelamın yazılı formudur. Sonraki İslam fikir tarihi onu öncelikle *Hikmetü'l-İşrak*'ten, sonra da *Hayakil i'n-nur*'dan tanımıştır. Buna karşılık diğer eserleri, bilhassa *Telvihat*, *Mukavemet* ve *el-Meş'ari 've'l-Mutarahat*[15], Molla Sadra hariç, sonraki çoğu filozof tarafından az ya da çok ihmale uğramıştır.

Yazarının trajik ölümünden az önce yazılmış olan *Hikmetü'l-İşrak* ile İşraki felsefenin sonraki geleneği arasındaki tüm bağın dayanağı şifahi nakil ile sözlü kelamdır. *Hikmetü'l-İşrak* üzerine güçlü bir yorum yazarak Suhreverdi'yi bir nesil sonra tekrar canlandıran Muhammed Şehrezuri'nin Suhreverdi'yle kişisel bir ta-

[12]Bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. W. Trask (Irving, Texas, 1980).

[13]Bkz. Suhreverdi, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, ikinci cilt, ed. H. Corbin (Tahran, 1977); ve H. Corbin, *Sohravardi, Le Livre de la sagesse orientale* (Paris, 1986).

[14]Bkz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, (Delmar, N.Y., 1975), bölüm II.

[15]Çağdaş bilim çevrelerinde bile bu eserler *Hikmetü'l-İşrak*'a nazaran pek dikkat çekmemişlerdir. Bu eserlerin tamamını H. Corbin, onun Farsça

nışıklığı yoktu.[16] Ne var ki hocasına sadece onun yazılı eserleriyle değil, fakat aynı zamanda canlı bir şifahi geleneğin neticesi olarak manevi ve fikri bir bağ ile de bağlı idi. Şehrezuri'nin *Hikmetü'l-İşrak* üzerine yazdığı şerhi ve onun önemli eseri *Şeceretü'l-İlahiyye* okunduğunda onun sanki yıllarca Suhreverdi'nin dizi dibinde yetiştiği izlenimi alınıyor. Bu iki şahsı birbirine bağlayan şey sadece yazılı bir metin değildir; buna ek olarak ikisinin paylaştığı işraki hikmet evrenini tasvir etmiş sözlü kelamın veya "yazılı olmayan bir kitabın" da etkisi büyüktür. *Hikmetü'l-İşrak*'a eşlik etmiş olup da Suhreverdi'den sonraki zamanlarda Şehrezuri ve Kutbeddin Şirazi'nin eserlerinde ve hatta bundan çok daha sonra Celaleddin Devvani ve Molla Sadra'nın yazılarında su yüzüne çıkmış olan hususi bir şifahi geleneğin olması gerekir. Yoksa Molla Sadra ile İşrak Okulu'nun kurucusu arasında yazılı metnin dışında bir bağ tesis eden şifahi bir gelenek olmasaydı Molla Sadra *Hikmetü'l-İşrak* üzerine nasıl bir *Haşiye* yazabilirdi?[17] İşte bu devamlılık, yüzyıllar boyunca sadece kurucu şahsın yazdıklarına değil, aynı zamanda onun arkasında bıraktığı şifahi nakle de dayanan bir fikri geleneği karakterize eden şeydir. Bu öyle bir gelenektir ki, sonraki kuşaklar onu hem 'dikey' olarak hem de daima varolan şifahi nakil ışığında devamlı yenilerler; bu da tabiatiyle yazılı metinlerdeki fikirlerin daha açık olmasını sağlar.

eserlerini de Nasr toplayıp neşretmiştir. Corbin bu eserlerin mantık ve doğa felsefesi ile alâkalı olan kısımlarını değil, onların metafizik ile ilgili olan kısımlarını neşretmiştir. Bkz. Suhreverdi, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, 1. ve 2. ciltler, Corbin (ed.), (Tahran, 1976-7); 3. cildini de (Tahran, 1977) Nasr neşretmiştir. Yakın zamanlarda H. Ziai, *Knowledge and Illumination* (Atlanta, 1990) adlı eserinde Suhreverdi'nin *Telvihatı*'nın mantığını ve onun ihmale uğramış diğer eserlerini işlemiştir.

[16]Bkz. H. Ziai, "Şeceretü'l-İlahiyye'nin Orijinali, Şemseddin Muhammed Şahrazuri'den Felsefi bir Ansiklopedi", (Farsça'dır) *İranshenasi*, 2, no. 1 (1990), 89-108.

[17]Bkz. H. Corbin, "Le Theme de la resurrection chez Molla Sadra Şirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", *Studies in*

Şifahi geleneğin önemli rolü, Suhreverdi'den hemen sonra İslam dünyasında büyük tesir bırakmış olan İbn Arabi'de de gayet aşikârdır. Eğer *Futuhatü'l-Mekkiye*'nin İbn Arabi'si bilhassa Sadreddin Konevi'nin yorumuyla *Fususu'l-Hikem*'in İbn Arabi'sinden daha iyi bilinseydi İslam âleminin hiç değilse doğu bölgelerinin entellektüel tarihi ne kadar da değişik olurdu.[18] Elbette *Futuhat* birçok yazarca biliniyordu, fakat bir bütün olarak değil. *Futuhat* otoritelerinden biri olan M. Chodkiewicz'e göre eser, "herkesin kendi hissesine göre birşeyler aldığı bir semboller, ıstılahlar ve fikirler deryasıdır."[19] Yine de şanslıyız ki İbn Arabi'yle olan yakınlığa dayanılarak meydana getirilmiş olan Sadreddin'in *Fusus* yorumu, İbn Arabi'nin en önemli eseri sayılmış ve hem tasavvuf, hem de sonraki felsefe ve hatta Şah Veliyyullah Dehlevi'de olduğu gibi kelam üzerinde derin etkiler bırakmış olan bu kitap marifetin başat eserlerinden biri olarak görülmüştür. Tasavvufun Ekberî kolunun mirasçısı olan çevrenin dışında İbn Arabi, daha çok *Futuhat*'ta batıni olarak yorumlanmış olan ameli tasavvuf, şeriat ve fıkıh alimi olarak değil de, bir *Fusus* metafizikçisi olarak –tabii Konevi, Muayyidüddin Cündi, Abdürrezzak Kaşani ve diğerlerinin gözüyle– görülmüştür.[20] Hatta İbn Arabi'nin en hususi öğretisi olarak kabul edilen *Vahdetü'l-Vücud* bile bizzat

Mysticism and Religion Presented to G. Scholem (Kudüs, 1967), 71-115.

[18]Bkz. J. Morris, "İbn Arabi ve Şarihleri", *Journal of the American Oriental Society*, 106 (1986), 539-51, 733-56; 107 (1987), 101-19; M. Chodkiewicz, *Les Illuminations de la Mecque* (Paris, 1988); ve W. Chittick'in yeni büyük çalışması *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, N.Y., 1989).

[19]Kasım 1990'da Londra Üniversitesi'nde Ortaçağ Fars Tasavvuf Edebiyatı konulu konferansa sunulan bir tebliğden alınmıştır.

[20]Bkz. W. Chittick'in Sadreddin Konevi ve onun talebeleri üstüne yazılmış eserlerine; örneğin "The Last Will and Testament of Ibn Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on Its Author", *Sophia Perennis*, 4, no. 1 (1978), 43-58; ve "Sadreddin Konevi on the Oneness of Being", *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), 171-84.

İbn Arabi'nin kendi yazdıklarından çıkmamış, onun talebelerinin fikirlerinden ve *Fusus*'la alâkalı olan şifahi düşüncelerden çıkmıştır. İbn Arabi'nin Sadreddin ve diğerlerine şifahi olarak ne öğrettiğini bilemiyoruz, ama Sadreddin'in üstadının yazılı metinlerini şifahi öğretiler ışığında nasıl yorumladığını ve İbn Arabi'nin şifahi öğretileriyle ilgili olarak önemli olanın da bu olduğunu pekâlâ biliyoruz.

Yüzyıllar boyunca Müslüman metafizikçi ve filozoflar tarafından nazar-ı itibara alınan İbn Arabi ile onun eserleri yan yana konularak ve yaşayan bir üstaddan alınmış şifahi öğretilere başvurulmadan incelenen İbn Arabi aynı değildir. Kaşani, Molla Sadra, Nablusi veya İsmail Hakkı'nın anladığı İbn Arabi ile Batılı olsun Müslüman olsun, sırf yazılı metinlere dayanarak onu anlamaya çalışanların İbn Arabi'si arasındaki tüm fark yine sözlü kelam veya şifahi gelenektir. Bu sözlü kelam, onun okulunun tarihsel şifahi geleneğine sahip olmanın yanında bazılarının İbn Arabi ile gayb âleminde bizzat görüştüğünü söyledikleri üstadlar yoluyla asırlar boyunca nesilden nesile aktarılmıştır.

Batılı bilginlerin bu şifahi geleneğin sahihliğini kabul edip etmedikleri ikincil bir öneme sahiptir. Önemli olan, bizzat İslam fikir geleneğinin bu şifahi geleneğin merkezi öneminin bilincinde olarak iş görmesidir. Meselâ İbn Arabi örneğini ele alalım; burada benim bizzat yirmi yılı aşkın bir süre beraber irfan ve felsefe çalıştığım Allame Tabatabai veya Seyyid Muhammed Kazım Assar[21] derlerdi ki, tek başına Arapça'yı öğrenip *Fusus*'u okumak pek bir işe yaramaz. Bilakis, yazılı metnin ancak onunla anlaşıldı-

[21]Batıda eserleri yavaş yavaş tanınmaya başlanan Allame Tabatabai üzerine bkz. S. H. Nasr'ın onun *Şii İslamı* eserine yazdığı giriş; bu eser S. H. Nasr tarafından çevrilmiş ve neşredilmiştir, (Albany, N. Y., 1985). Assar'a gelince, maalesef onun hiçbir eseri daha çevrilmemiştir. Fakat bazıları Farsça ve Arapça olarak neşredilmiştir; örneğin *Vahdet-i Vücud ve Bada'* adlı eseri S. J. Aştiyani tarafından yazarı üzerine yazılmış bir girişle neşredilmiştir (Tahran, Hicri 1350).

ğı şifahi geleneği yetişmiş öğrenciye aktaracak gerçek bir hoca ile onu anlamaya çalışmak mecburiyeti vardır. Bu nedenledir ki felsefede olduğu gibi marifette de konuyu gerçekten bilen kimselere 'üstad gören' denilir. Bu kimseler, şifahi öğretilerden ve bizzat bu öğretileri taşıyan ve onları yaşayarak yeniden canlandıran üstad ile birlikte olmaktan faydalanmış kimselerdir.

Önceki yüzyıllarda olduğu gibi geç dönem İslam felsefesinde de aynı ilkelerin işlediğini görmekteyiz. Örneğin Nasiruddin Tusi'nin *Şerhü'l-İşarat*'ı İbn Sina okulunun yeniden dirilmesine yol açmıştır. Fakat sonraki geleneksel filozoflar, bu eserin sadece Nasiruddin'in düşünsel gücünün bir ürünü olmayıp aynı zamanda Tusi'nin, kendisinden İbn Sina'ya kadar uzanan üstadlar silsilesinden aldığı şifahi fikirlerle beraber oluşturulduğunu düşünmüşlerdir. *Şerhü'l-İşârât*[22] da Tusi'ye ve onun Merâga'daki halkasına kadar geri giden üstadlar silsilesi tarafından tatbik edilen sonraki felsefi müfredatın başlıca unsuru olmuştur. Tusi, Merâga'daki halkasına, onun bu felsefi metnini tamamlayan şifahi düşüncelerini anlatmıştır.

Tusi'den sonra İbn Sina veya Meşşai felsefeden mülhem birçok eser zuhur etmiştir. Arapça ve Farsça olarak yazılmış bu eserlerin arasında Kutbeddin Şirazi'nin ansiklopedik eseri *Durretü'l-Tac* da vardır. Fakat yine İran'ın eğitim çevrelerinde popüler olmuş ve sözlü veya yazılı olarak hocalar tarafından okutulmuş ve yorumlanmış bir kitap vardır; o da Esirüddin Abhari'nin *Kitabü'l-Hidayet*'idir. Ayrıca Hindistan'da meşhur olmuş olan Molla Sadra'nın *Şerhü'l-Hidayet*'i alt-kıtada Meşşai felsefenin en önemli eseri olmuş ve sonradan *Sadra* olarak ün kazanmıştır. Talebeler *Sadra*'yı okuduklarını söylediklerinde kasıtları Molla Sadra'nın

[22]Hem Tahran'da, hem de Kahire'de basılmıştır. Kahire baskısını S. Dünya, 1960'da yapmıştır. Tahran baskısının editörü yoktur (3 cilt, Hicri 1378); bu kitap, İslam felsefesinin Batılı araştırmacılarınca ciddi bir şekilde ele alınmamıştır; gerçi çoğu onu nazar-ı dikkate almıştır.

birçok eseri olmayıp[23] sadece onun *Şerhü'l-Hidayet*'i olmuştur; bu kitaba da yine şifahi bir öğreti eşlik etmiştir. Abhari'nin kendi kitabının ve Molla Sadra'nın sonraki yorumunun felsefi çevrelerce seçimi sadece onların yazılı metinlerine değil, fakat aynı zamanda onlara eşlik eden şifahi öğretilere ve bu öğretilere sahip olan sonraki üstadların varlığına dayanmıştır. Bu üstadların yanında başka eserler bulunmasına rağmen onlar bu eserlerin şifahi öğretilerine sahip oldukları için onları öğretmişlerdir.

Aynı şey Mir Damad, Molla Sadra ve sonraki filozofların eserleri için de geçerlidir. Mir Damad'ın *Kabasat*'ı olsun, Molla Sadra'nın *Asfar*'ı olsun bu kitaplar hep şifahi bir öğretiye sahip olmuşlardır.[24] Bu geç dönem filozoflarda şifahi geleneğin nakil zinciri daha belirgindir. Örneğin, beraber *Asfar*'ı yıllarca çalışma imkanı bulduğum Molla Sadra okulunun tartışılmaz üstadı Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvini kendi üstadlar silsilesini Kacar üstadları yoluyla Molla Sadra'nın kendisine kadar götürebiliyordu ve sanki aralarında dört asır yokmuş gibi kendisi ile onun arasında 'kişisel' bir ilişki olduğunu düşünüyordu. İnsan onun yanındayken onunla Molla Sadra arasındaki bağın sadece *Asfar*'ın taş baskısı olmadığını hissediyordu. *Asfar* ile ilgili yorumunu yapmadan önce onu nazenin ellerine alıp okuyan bu üstadın Safevi üstadla paylaştığı sözlü ve fakat canlı gelenek ile onun okuduğu yazılı metinden oluşmuş ortak söylem evreni ve yaşanmış fikri realite bu bağı tamamlıyordu. Bu sebepledir ki o, kitabı eline alıp okuduğu zaman kitap, mânâsının başka bir boyutunu ele veriyordu –bu boyut da şifahi öğretilerin yardımı olmaksızın yazılı metnin tek başına ele alınmasıyla anlaşılmayacak bir boyuttur.[25]

[23]Bkz. S. H. Nasr, *Ma'arif-i islami da jahan-i mu'asır* (Tahran, Hicri 1348), bölüm 8.

[24]Molla Sadra ile Mir Damad ilişkisi üzerine bkz. S. H. Nasr, *The Transcendent Theosophy of Sadreddin Şirazi* (Tahran, 1977), 32-3, 40, 41 ve 45-6.

[25]S. C. Aştiyani bu şahısların entellektüel silsilelerini ve onların 'İsfahan Okulu'nun Safevi hocalarıyla olan bağlantılarını Lahicani'nin yukarıda

Şifahi gelenek gerçeği, geleneksel İslam felsefesinin nakil çizgisinin hemen hemen sufilerin silsilesi kadar önemli olduğunun kanıtıdır. Tasavvufta nefsi daha yüksek varlık düzeylerine taşıyan bir bereket ve feyz aktarımı bulunurken felsefede yazılı metne zorunlu olarak eşlik eden, şifahi gelenek olmuştur–bu tamamlayıcı unsur olmaksızın istisnai haller hariç yazılı metin bütün anlamlarını ele vermez. Fakat her iki durumda da sadece kağıtta yazılı harf ve kelimelerle nakledilemeyen ve onu alabileceklere kısmen sözlü olarak aktarılabilen bir hakikat vardır.

Bu makalenin konusu İslam felsefesiyle sınırlıdır, ama konu hakkındaki sufi görüşle ilgili olarak birkaç söz söylemeden şifahi gelenek ve sözlü kelamdan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu görüşü, birçok geç dönem Müslüman filozofu ve düşüncesi bugün Batının çoğu yerinde felsefeden anlaşılan şeyden farklı olan hukema-yı ilahi, yani ilm-i ilahi ile uğraşan düşünürler kısmen kabul etmişlerdir.

Varlığımızın cevherinde yer alan ve sufilerin İslam filozoflarından daha açık ve doğrudan bahsettikleri o asıl 'kitap'tan sözetmeden sözlü kelam hakkında söz söylemek mümkün değildir. Altı ciltlik manzum bir eserin, yani *Mesnevi*'nin yazarı olan Mevlana Celaleddin-i Rumi şöyle demektedir:

Sufinin kitabı siyah çizgilerden ve kelimelerden ibaret değildir
O, kar gibi olan aydın yürekten başka birşey değildir.[26]

İslam geleneğinde kalp, aklın *(the Intellect)* merkezi ve zihinsel faaliyetin nispeten dışsal bir yansıması olduğu orijinal bilginin esas vasıtasıdır. Doğru bilgi, kalp bilgisidir; insan ancak kalbinde gerçek bilgi 'kitabı'nı taşıyabilir. Bu 'kitap', yazılı olmayan kelimelerden oluşur. Burası, en yüksek anlamında sözlü kelamın, yani İlahi Kelam'ın yankılandığı yerdir. Herkes bu iç 'kitabı'

zikredilen eserine ve Molla Sadra'nın da şu kitabına yazdığı girişlerde ele almıştır: Molla Sadra, *Şevahidü'r-Rububiyye*, (Meşhed, 1967)

[26]*Mesnevi*, ed. R.A. Nicholson (Londra, 1925-40), c. 2, s. 59.

'okuyamaz'; zira herkes varlığının içine yani kalbine nüfuz edemez ve kendi ihtiraslı nefsinin karanlığıyla lekelenmemiş kar gibi saf bir kalbe sahip olamaz.

Bununla beraber bu deruni 'kitap' bazı kadın ve erkeklerin varlığında yankısını bulmuş ve bulmaktadır; bu yolla o, sadece İslami entellektüel hayatın tasavvuf kanadında değil, fakat aynı zamanda onun felsefi kolunda da en derin etkisini bırakmıştır. Örneğin, Molla Sadra gibi filozofların eserlerinde onun doğrudan tezahürünü görebiliriz. Molla Sadra, eserlerindeki bazı yerlerin Arş tarafından doğrulandığını söyler; bu Arş, sadece Allah'ın (c.c.) Aşkın Arş'ı değil, arşurrahman olan kalptir de.[27]

Şifahi geleneğin, onun asırlar boyu süren devamlılığının, belli bir okula mensup bazı üstadlarca 'dikey' olarak yenilenmesinin ve şifahi geleneğin korunması için ezberin vurgulanmasının önemi bu deruni 'kitab'ın gerçekliğinden etkilenmiştir. Rumi'ye göre bu 'kitab'ın gerçekliği, merkezinde hem sözlü hem de yazılı bir gerçeklik olan Kitab'ı yani Kur'an'ı taşıyan İslami entellektüel yaşamın semasında daima varolmuştur. Şunu hiçbir zaman unutmamalı ki, birşeyi gerçekten iyi bilmek ve onu kalıcı bir şekilde ezberlemek demek onu kalben bilmek demektir. İşte sadece tasavvufta değil, aynı zamanda felsefede de sürekli yenilenen bir şifahi geleneğin devamını sağlayan bu kalbi bilgi olmuştur.[28] Bu şifahi gelenek de gördüğümüz gibi İslami eğitim sisteminde ve asırlarca hocadan talebeye olan bilgi akışında önemli bir rol oynamıştır.

Şifahi gelenek; yazılı metnin okunuşunu ve yorumlanışını, onun öğretilişini ve aktarılışını, bazı metin ve şerhlerin İslam dünyasının eğitim çevrelerindeki rolünü etkilemiştir. Hatta bu,

[27]Örneğin bkz. onun *Wisdom of the Throne*, çev. J. Morris (Princeton, 1981); burada o, son derece ehemmiyetli olan bu kısımları *keşfi basiret* ve *maşrıki kaide* olarak adlandırır.

[28]Bilginin mekanı olarak kalbin geleneksel ehemmiyeti üzerine bkz. F. Schuon, *L'Oeil du coeur* (Paris, 1974).

belirli bir elyazısının doğru okunmasında ve bir metni oluşturacak müsveddelerin seçiminde bile önem kazanır. Sözlü kelam, bazı öğretilerin örneğin yukarıda zikredilen İşraki okulun devamlılığına ve belli bir yorumun diğerlerine egemen olmasına –örneğin Sadreddin Konevi'nin İbn Arabi yorumu– ilişkin bazı muammaların çözümünde anahtar vazifesi görür. Üstelik, şifahi gelenek, talebe ile belki de nesiller önce yaşamış olan üstadı arasında doğrudan bir bağ kurarak talebenin sözkonusu öğretileri derinlemesine incelemesini ve aynı üstadın birçok eserinden ziyade sonradan onun bütün yaşamına nüfuz edecek olan bir ya da iki eserine yoğunlaşmasını sağlar. Bunun istisnaları olmuştur; örneğin Molla Sadra, şifahi eğitimin yanında Farabi, Amiri ve İbn Sina'dan Şehristani, Fahreddin Razi, Gazali ve İbn Arabi'ye kadar uzanan önceki filozofların felsefi, kelami ve tasavvufi eserlerinden ansiklopedik bir bilgiye sahip olmuştur. Molla Sadra bu bilgiyi şifahi gelenek ile mezcetmiştir.[29] Fakat, şifahi gelenek ve sözlü kelam, modern olandan farklı bir entellektüel ortam oluşturmuştur. Bu ortamda geniş bir sözlü yorum tarafından kuşatılmış bir ya da iki eser geleneksel otoritenin öğretileri hakkında derinlemesine bilgi verirler.

Şifahi gelenek, yazılı kitabı, anlaşılacak fikirlerin yegâne temeli olan kesin metin olmaktan çıkarıp kitabın kalkış noktası olduğu bütün bir canlı âlemin kapısına çevirmiştir. Merhum Mehdi İlahi Kumşai ile Abdülkerim Cili'nin *İnsan-ı Kamil*'i üzerinde çalışırken onun önce Arapça metni okuyup sonra da Cili'nin sözleriyle zahiren pek ilgisi olmayan ilahi aşk ve onun tezahürlerinden uzun uzun bahsettiğini hatırlıyorum. Bu sözlerin nasıl o mânâlara gelebildiği sorulduğunda o, bu kelimelerin sözlü anlamlarıyla alınıp dışarıya kapalı kavramlar olarak görülmemesi gerektiğini, bilakis onların manevi âleme işaret eden göstergeler olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. O ayrıca kişinin bu

[29]Bkz. Nasr, *The Transcendent Theosophy...*, 69 ff.

sözleri onlar üzerinde yapılmış geleneksel şifahi yorumlar yoluyla tanıdığında ancak zahiri mânâ dünyasından sembolizm semasına onların yardımıyla uçabileceğini söylemiştir. Bununla beraber, şifahi gelenek ile irfani ve felsefi metinlerin batıni yorumu arasındaki bağ, zahiri mânânın değerini düşürmemeli ve şifahi geleneğin yazılı metnin zahiri de olsa doğru okunmasındaki rolünü zayıflatmamalıdır. Geleneksel üstadlar, İslam düşüncesinin büyük eserlerinin, örneğin *İşarat* veya *Asfar*'ın şifahi geleneğin yardımı olmadan, yani bir üstad ile çalışma yapmadan doğru 'okunamayacağını' vurgularlar. Sözlü kelam bir anlamda yazılı metnin tam anlaşılmasını ve doğru 'okunmasını' mümkün kılmaktadır.

Burada söylenenlerin çoğunu şu ya da bu şekilde diğer geleneklerde, örneğin Yahudilikteki Kabbala'da bulmak mümkündür; zira bu sadece İslam'a has birşey değildir. Fakat İslam'da şifahi gelenek ve sözlü kelam öyle merkezi bir rol oynamıştır ki –bugün bile oynamaya devam etmektedir– İslam'ın fikri geleneğini yazılı metinlere ve tarihsel etkilere irca etmek isteyen tarihselcilik ve olguculuğa karşı onun önemi özellikle vurgulanmalıdır. Tarihsel çalışmaların ve yazılı metinlere yönelmiş dikkatli nazarların da elbette geçerliliği ve ehemmiyeti vardır; fakat sadece onları geçerli kabul etmek İslam'ın fikri geleneğinin bütünlüğünü bozar.

Bugün dünyanın birçok yerinde sadece İslami kitapların orijinal elyazmaları tahrip edilmemekte; bunun yanında geleneksel eğitim ve aktarma yöntemlerinin yok edilmesinin sonucu olarak şifahi gelenek ve sözlü kelam da yitirilmektedir. Dolayısıyla, çelişkili olacak ama şimdiye kadar hep 'kalpten kalbe' nakledilmiş olanı artık gelecek ve şimdiki nesiller için yazıya geçirmek zorundayız. Fakat bu yapılırken İslam tarihi boyunca yazılı metni tamamlayıcı bir unsur olarak eğitimde yerini almış olan şifahi geleneğin ve sözlü kelamın büyük ehemmiyeti unutulmamalıdır. İstisnai tarihsel şartlardan dolayı çoğu şeyin kaydedildiği ve kaydedilmek zorunda olduğu bugün bile şifahi geleneğin özü şifahi gelenek olarak ayakta kalmaya devam etmektedir; bilhassa da o an-

cak duyulabilen ve buna rağmen insan olarak ruhumuzun cevherinde ebediyyen yazılı olan asıl Kelam ayaktadır.



6

İslam Bilimi ve Batılı Bilim: Ortak Miras, Farklı Hedefler*

Dünya görüşleri, metodolojileri, gayeleri ve önemleri itibariyle geleneksel bilim ile modern bilim arasındaki farkı anlayabilmemizde hiçbir mukayese İslami bilim ile Batılı bilimin mukayesesi kadar açıklayıcı olamaz. Geleneksel bilimin örneğin Mısır, Hint ve Çin gibi çok çeşitli form ve okulu vardır.[1] Bunlar, ya Avrupa'dan çok uzak bölgelerde geliştirilmiş ve Batılı bilimin geçirdiği gelişim aşamalarından tamamen uzak kalmışlardır; ya da ondan asırlarca önce hayat sahasına çıkmış olduklarından daha çok Batılı bilimin tarihsel arkaplanı olarak kabul edilmişlerdir; veya, Batıda asırlardır devam edegelen gelişme ile olan zıtlık ve benzerlikleri gözönüne alınarak ona paralel bir gelenek olarak değil de, ondan tamamen farklı bir mahiyete sahip bilim-

*Bu makale MAAS *J. Islamic Science*, c. 3, No: 1, 1987 dergisinde yayınlanmıştır.

[1]Geleneksel bilimin anlamı ve onun modern bilim ile olan zıtlığı konusunda bkz., R. Guénon, *Crisis of the Modern World*, çev. M. Pallis ve R. Nicholson, (Londra: 1975) bölüm IV; S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York, 1981), bilhassa dördüncü ve altıncı bölümler.

ler olarak görülmüşlerdir. Hem birçok başarı kazanışı, hem de öğretisinin dimdik ayakta kalışıyla geleneksel bilimin en önemli okullarından biri olan İslam bilimi, az ya da çok Batı ile ortak bir antikite mirasını ve benzer bir dini ve felsefi evreni paylaşmasına rağmen Batıda Rönesans ve 17. yüzyıl boyunca meydana gelen gelişmelerin tersine geleneksel bakış açısına sadık kalmıştır. Üstelik bu gelenek, daha bilimsel devrim başlamamış iken halen geleneksel bir kimliğe sahip olan Batıdaki Ortaçağ biliminin neşv ü nema bulmasında etkili olmuştur. Fakat buna rağmen İslam bilimi, Robert Grosseteste'in *On Light* adlı çalışmasında geliştirdiği bilimi Newton'un *Principia*'sında açıklanan fiziğe dönüştüren gelişmeleri yaşamamıştır.

Şurası bir gerçektir ki İslam, Akdeniz dünyasının bilimsel geleneğinden o sıralarda Batıya malum olmayan birtakım şeyler tevarüs etmiştir. Şunu da unutmamak lazım ki, Hint ve eski İran bilimlerini Batıya ulaştıran da İslam bilimi olmuştur. Bunların haricinde İslam, İskenderiye'li şarihlerin yorumları da dahil hemen hemen tüm Aristo külliyatını, Eflatun'un kozmolojisini, İskenderiye'nin ve onun uyduları durumunda olan Pergamon gibi yerlerin önemli bilimsel başarılarının çoğunu ve Yunan biliminin Pisagorculuk ve Hermetizm ile alâkalı olan daha çok batıni kollarını da tevarüs etmiştir.[2] Dahası, Müslüman bilim adamları, İslam tarihinin ilk dönemlerinde Sasani astronomisi ve farmakolojisi (ilaçbilim) ile Hint bilimlerinden özellikle tıp, astronomi ve matematiği tanımışlardır. Bu bilim adamları, Yunanlıların bile tanımadığı Babil biliminin belirli yönleri hakkında bilgi sahibi olmuşlardır.

Ancak antik bilimlerin bütün kolları Hıristiyan Batıya ulaşmamıştır. Aristo geleneğinin büyük kısmı, Hermetizm ve Pisagor-

[2]Bu geleneğin kahir ekseriyeti, İslam tarihinde aynı zamanda Sabiiler olarak da bilinen Harranlılarca Müslümanlara ulaştırılmıştır. Bkz. J. Padersen, "Sabiiler", *Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge, 1922), s. 383-91; ve E. Drower, *The Mandaeans of Iran and Iraq* (Oxford, 1937).

culuk, Hıristiyanlık çağının ikinci bin yıllık dönemine kadar Batı tarafından bilinmiyordu. Bu yüzden denilebilir ki, Batılı bilim ile İslami bilimin mirası aynı değildi. Ancak şu da var ki, bu her iki bilim aynı dünyaya ait bilimlerin varisleri olup haiz oldukları doğal düzen bilgisi, hukuk mefhumu, zılliyet prensibi ve genel kozmoloji, aynı kaynaklardan çıkarılmış olmakla birlikte farklı şekillerde geliştirilmişlerdir. Üstelik, devraldıkları miraslardaki farklılık kabul edilse dahi, Batının kendisi sonradan İslami bilimin mirasçısı olmuş ve bu bilim vasıtasıyla İslam'ın Toledo'da 11. yüzyılda başlayan ve İslami bilimi Latince'ye kazandıran tercüme faaliyetlerinden önce devraldığı ve asırlar boyu geliştirdiği kaynaklara ulaşmıştır. 8. ve 11. yüzyıllar arasında Hıristiyan Avrupa'da görülen bilimsel çalışmalara bakıldığında görülecektir ki, Batının bu ilk dönemlerinin bilimsel gelişmeleri İslami bilimin daha zengin mahiyetine oranla sönük kalmıştır. Ama bunu bir kenara bırakırsak şurası bir gerçektir ki, 13. yüzyıldan itibaren Ortaçağ Avrupa bilimi, İslami bilime koşut ve ekseriya ona dayanan bir gelişmenin içine girmiştir. Bu nedenle bu iki gelenek, Ortaçağ Latin bilimi ile Çin biliminin birbirine yakınlığına veya hatta Hint ile Çin bilimine oranla birbirine daha yakın olmuşlardır.

Hıristiyanlık ile İslam'ın aynı din ailesine ait olduğunu ve İslam'ın felsefe okullarının emsallerinin kısa süre sonra hem Batı Yahudiliğinde hem de Hıristiyanlıkta ortaya çıktığını düşünürsek, bilimin Hıristiyan Batıda geleneksel İslam medeniyetindekine benzer bir "gelişme"[3] çizgisi takip etmesini beklemek doğal ol-

[3]Geleneksel medeniyetlerde modern dünyanın medeniyetler için normal saydığı biçimde bir bilim "ilerlemesi" hiçbir zaman olmamıştır. Geleneksel medeniyetlerde tabiat bilimlerine ilgi ve onlarla ilgili yapılan faaliyetler belli dönemde kesilmiştir. Bu dönemlerde sözkonusu geleneğin entellektüel enerjisi diğer alanlara yönlendirilir; tabii bu arada tabiatla ilgili yapılan fikri ve sanatsal çalışmalarda da bir gerileme görülmez. Tam tersine, İslam medeniyeti hariç, diğer medeniyetlerin büyük çoğunluğu gerileme ve çöküş dönemlerinde daha çok "kat'i bilimler"e yönelmişlerdir. Bunun en çarpıcı örnekleri Babil ve İskenderiye bilimleridir.

malıdır. Bu benzerlik bilhassa yöntemlerde, madde, hareket vb. gibi konulara ilişkin kozmolojik ve felsefi fikirlerde, hem İslami bilimde hem Ortaçağ biliminde ortak olan ilahi hikmeti keşfetme vasıtası olarak doğal bilimlere biçilen hedef ve gayede mevcuttur. Chartres, Albertus Magnus, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Raymond Lull gibi bilim adamlarının mensubu olduğu okul; mahiyet, yöntem ve alan itibariyle kendilerinden pek çok şey öğrendikleri Müslüman bilim adamlarınınkine çok benzeyen bilimler geliştirmeye çalışmıştır.

Ancak 14. yüzyıldan itibaren Batıda nominalizm teolojik çevrelerde güç kazanmaya başlarken Hıristiyan felsefesi tedricen zayıflıyordu. Rönesans dönemi boyunca Batıda bilim hâlâ temelde geleneksel bir mahiyet arzederken akılcılık ve hümanizme dayanan felsefi düşünceler egemen olmaya başlıyordu; bu da Descartes, Galileo ve sonunda da Newton tarafından gerçekleştirilen bilimsel devrime zemin hazırlıyordu. Robert Grosseteste ile Newton –en azından *Principia* Newton'u– arasında veya Roger Bacon ile Francis Bacon arasında geçen süre içinde bilimin anlamı hususunda İslam dünyasında benzeri görülmeyen bir değişim yaşandı. Modern astronomi ve Galileo ya da Newton fiziği; zaten sekülerleşmiş bir evren görüşüne, tabiatın salt niceliğe indirgenip böylece matematiksel olarak ele alınmasına imkân veren ve Kartezyen ikiliğe dayanan bilen süje ile bilinen obje arasındaki kesin ayırımı savunan anlayışa dayanmıştır.[4] Gerçekten de yepyeni bir bilim doğuyordu. Bu öyle bir bilimdi ki, geleneksel dünya görüşünün unutulması ve tabiatın manevi boyutunun ihmal edilmesi pahasına niceliksel alanda birçok keşif yapmıştır. Ciddi sonuçları olan bu ihmalkârlığın son derece acı meyveleri tam anlamıyla daha yeni yeni tadılmaktadır.[5]

[4]T. Roszak, *Where the Wasteland Ends*, (New York, 1972); S. H. Nasr, *Man and Nature*, (Londra, 1976); ve W. Smith, *Transcendence and the Cosmos*, (1984).

[5]S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Londra, 1978).

Batıda meydana gelen bu değişimin aksine İslam dünyasında Allah'ın (c.c.) mahlukatının kutsal karakterinin insanın fikri ufuklarındaki hakimiyeti devam etti. Cabir İbn Hayyan'dan Suhreverdi'ye kadar geçen zaman içerisinde geliştirilmiş olan sembolik doğa ilimleri inkişafını sürdürürken bunların arasında matematiksel ve fiziksel bilimler de Kur'ani vahiyden çıkarılmış metafiziksel ve kozmolojik ilkeler ışığında yollarına devam etmişlerdir. Felsefi alanda ise Descartes'ın muasırı olan Sadreddin Şirazi İslam tabiat felsefesine önemli yeni bir bölüm eklemiştir. Bu arada bilimlerin kendisinde yeniliklerin hızı kesilmiş olmasına rağmen geleneksel ilimler kendilerini mimari ve boyamada göstermeye devam etmişlerdir. İsfahan'daki Şah Camii ile Hindistan'daki Tac Mahal'ı meydana getiren bir medeniyet bilim ve teknoloji alanında öyle kolayca bir kenara atılamaz; ve dahi mevcut geleneksel ilim, Batılı bilim tarzında değişip gelişmediği için hor görülemez. Müslümanlar; insan-tabiat dengesine ve tabiatın insan hayatındaki manevi öneminin bilincine dayanan kendi geleneksel dünya görüşleri çerçevesinde sanatsal, düşünsel ve teknolojik abideler yaratmayı sürdürmüşlerdir. Fakat öbür tarafta Batı; tabiatı, niceliksel olarak incelenecek, istila edilecek, kontrol altına alınacak, kullanılacak ve nihayette de birçok bilim adamının muhalefetine rağmen, vahşice ırzına geçilecek bir "şey" olarak gören bir bilim geliştiriyordu. Bunun en vahim neticesi de bugün bizzat beşeri varlığı tehdit eden olgudur. Bu süreç; tefekküre değil de güce dayanan bu bilimin uygulamalarının Batıya İslam dünyasının çoğunluğunu sömürgeleştirme ve nihayet Batıdaki bu gelişmeye paralel olarak asırlar süren bir birikimin sonucunda meydana gelmiş olan homojen İslam medeniyetini büyük oranda –eğer tamamen değilse– tahrip etme imkanını verene dek sürmüştür.

Asırlarca Avrupa merkezli tarih görüşü fikri olarak sömürgeleştirilmiş Doğuda bile tenkidsiz kabul gördüğünden Batıdaki bilimsel gelişme de bütün insanlık tarihinin övgüye değer bir bilimsel başarısı olarak kabul edilmiştir. Modern bilim tek geçerli

doğa bilimi olarak görülmüş ve herhangi bir başka medeniyette paralel bir bilimsel gelişme meselesi hemen hemen hiç gündeme getirilmemiştir. Ancak artık bugün modern bilim uygulamasının ve insanın Allah, tabiat ve kendisine yabancılaşmasının sebep olduğu modern savaş ve ekolojik felaketlerin dehşetinin herkese malum olmasıyla insanlar başka yerde paralel bilimsel gelişmeler aramaktadırlar. Bu bağlamda da insanlar niye uzun ve zengin bilimsel gelenekleriyle İslam veya Çin'in bir Descartes veya bir Galileo ortaya çıkarmadığını değil, Avrupa'nın niye bunları yarattığını soracaktır. Günümüz insanlığının içine düştüğü bunalımın kökenlerini anlayabilmek için bu soruyu sormak ve bilimi Batıda ve İslam dünyasında farklı mecralara götürüp bu iki medeniyetin yollarının ayrılmasına neden olan etkenleri özellikle incelemek gerekir. Fiziksel dünyaya ilişkin elde edilen niceliksel ve tecrübi bilgiye nazaran kaybedilen geleneksel bilginin kıyas kabul etmez değeri gözönüne alındığında Batıda geleneksel kainat görüşünü yıkan ve Batılı adamı kör eden olumsuz bir tabiata yol açan faktörleri ortaya çıkarmak büyük önem taşımaktadır. Ayrıca Avrupa'yı geleneksel Hıristiyan medeniyetinin tarlasından tarihte ilk defa geleneksel dünya görüşünün reddine dayanan bir uygarlığın kalesine taşıyan sürecin ne götürüp ne getirdiği de iyice incelenmelidir.

Batıda 13. yüzyılın Chartres veya Oxford okullarının geliştirdiği bilim ile dört yüzyıl sonra Paris ve Oxford okullarının geliştirdiği bilimin tek bir medeniyete değil de iki farklı evrene ait gib görünmesine neden olan bilimsel gelişme tarzına yol açan faktörler çoktur. Fakat belli başlı faktörleri birkaç başlık altında özetlemek mümkündür. Bilimin İslam'da başka, Batıda ise başka mecralara kaymasında baş sorumlu olan bu faktörlerin en önemlisi, Ortaçağın sonlarına doğru İslam'ın aksine –ki İslam'da irfani gelenek bugüne kadar varlığını korumuştur– Hıristiyanlığın irfani yönünü kaybetmesidir. Hıristiyan uygarlığının, bu uygarlık ve onun irfani boyutu daha hakkıyla meyvelerini vermeden Röne-

sans hümanizmi kılıfına bürünen antikite paganizmi tarafından kötürüm bırakıldığı dönemlerde Hıristiyanlığın irfani şekli Dante ve Meister Eckhardt gibi şahısların öğretileriyle olgunlaşıyordu.

Her doğa bilimi, gerçekliğin mahiyetine ilişkin bir dünya görüşüne dayanır.[6] Ortaçağ Hıristiyanlığı ile İslam, aynı anda hem vahye hem de sözkonusu geleneğin irfani boyutundan çıkarılmış metafizik bir bilgiye dayanan bir dünya görüşünü paylaşmıştır; gerçi tabiatın metafiziksel ehemmiyeti sözkonusu olduğunda bu bilgi ana Hıristiyan düşüncesiyle tamamen bütünleşmemiştir. Ve bir kere bu bilgi bütün pratik amaçlarda kaybedildiği için artık metafizik prensiplere dayanan bir bilimi geliştirmenin ve hatta sadece anlamanın hiçbir yolu kalmamıştı.[7] Böyle bir bilgiden mahrum olan geleneksel ilimler donuk ve hatta anlamsız hale gelmişlerdir. Ve kısa süre sonra da insanın nedenselliğe ilişkin ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma ulaşmışlardır. Bu alanda oluşan boşluğu insanoğlu, Hıristiyan geleneğini temel almayan akılcı bir felsefe ve akılcılık ile tecrübecilik açısından bakıldığında tatminkâr olan salt dünyevi bir bilim ile doldurmaya çalışmıştır. Semavi vizyonu kaybeden insan yeni bir dünya keşfetmiştir. Ona göre bu keşif, varlığını kolayca unuttuğu sonsuz üstün semanın yerini pekâlâ alabilirdi.[8] Metafiziksel bilgiyi kaybeden geleneksel bilimler yaşamını sürdüremediler. Onlar evvela metafiziksel önemi olmayan gizil *(occult)* bilimler olarak tekrar zuhur ettiler. Son olarak da kalıntıları, kendisinin ötesinde metafiziksel prensipleri ve fiziksel alanın üstünde gerçeklik düzeylerine işaret eden herhangi bir bilimi hurafe olarak kabul edenlerin gözünde basit bir hurafe olarak varlıklarını sürdürmüştür. Yüksek bilgi formu olarak kabul edilen herşey basit tahminlere dönüştürülüp bilim olma şerefin-

[6]Bilim ile metafizik ilişkisi üzerine bkz. F. Brunner, *Science et realite*, (Paris, 1955).

[7]F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, çev. Lord Northbourne, (Londra, 1984), II. bölüm: "Düşüyle Uyanmak".

[8]E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, (Londra, 1938).

den mahrum bırakılırken kendisine bilim denilen şey de bu hakkı ancak daha yüksek bir düzen bilgisiyle hiçbir bağ kurmaması karşılığında alabilmiştir. Batıyı hem İslam'dan hem de diğer bütün geleneklerden ayıran hiçbir faktör Batının irfanı yitirmesinden ve 13. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın metafiziksel boyutunun giderek sönmesinden daha ehemmiyetli olmamıştır.

Bununla yakından alâkalı bir faktör de 14. yüzyılda nominalizmin ortaya çıkışıdır. Platonik İdealar'ın (Formlar'ın) bilinme imkanını, daha doğrusu tümellerin (Formlar'ın) isimlerin ötesinde bir gerçekliğe sahip olduğunu reddeden nominalizm, sadece teolojiyi değil, felsefeyi de derinden etkilemiştir. Dini hakikatı inançla birlikte bilgiye de dayandırmak yerine sadece inanca dayandıran nominalizmin bilginin sekülerleşmesindeki ve modern bilime zemin hazırlamadaki rolü küçümsenemez. Ontolojiye dayanan Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin yıkılması neticede belli bir belirsizlikten sonra Dekartçılıkla ilişkili olan akılcı felsefeye yol açmıştır. Bu da tabii ki 17. yüzyılda vuku bulan Bilimsel Devrim'in zorunlu temeli olmuştur.[9] Zira, nominalizmin şiddetli eleştirisi olmasaydı Ortaçağ Hıristiyan felsefe ve teolojisi, yüksek ilkelerin ışığında bilginin eşyanın tabiatını keşfetmedeki rolü ile ilgili iddialarından vazgeçmeyecekti. Ancak bu vazgeçiş onları sekülarizmin, akılcılığın ve tecrübeciliğin hücumuna maruz bırakmıştır; onlar da savaş alanını savunma yapmadan terkettikleri için bu akımlar kolay bir zafer kazanmışlardır.

Mantığın yerine felsefeyi ikame etmeye çalışan bir eğilim ile birleşen nominalizmin egemen bir konum kazanması, hem tabiatın sembolik ilminin kaybedilmesinin bir sonucudur, hem de daima metafizikle ilişkili olan bu bilimin yıkılışında aracı olmuştur. Ortaçağın Avrupalı insanı hâlâ sembolizmin dilini anlıyordu;

[9] Geleneksel eserlerin hem dillerini hem de muhtevasını anlamada önemli rol oynadığı için çağdaş gelenekçi yazarlar sembol ilmine büyük ehemmiyet verirler. Bkz. R. Guênon, *Symboles fondamentaux de la science sacree*, (Paris, 1962).

çünkü bu dil onun sanat ve bilimine ve hatta dininin hemen hemen bütün ifade düzeylerine hakim olmuştu. Bir Ortaçağ katedrali, sembolik ve kutsal bir kainat ilminin ifadesi olarak insanın bu ilmin işaret ettiği gerçeklere ulaşmasına olanak sağlamıştır; tabii eğer bu insan hâlâ o "sembolik ruh"a sahip ise–Ortaçağın Batılı adamı bu ruhu büyük oranda insanlığın diğer fertleriyle paylaşıyordu.

Ortaçağın sonlarına doğru geleneksel tabiat ilimlerinin bu sembolik içeriğini yitirmiş olan akılcı bir anlayış zuhur etti.[10] Hermetisizmde ve bazı çevrelerde belli bir dereceye kadar geliştirilmeye devam edilen Pisagorculukta olduğu gibi sembolik tabiat ilimlerinin yaşamı tamamen sönmemişse de Batı Avrupa'nın fikir arenasının merkezi gittikçe sembolizm diline karşı duyarsız ve hatta ona karşı kör olan bir düşünce tarzının egemenliğine girmiştir. Bu düşünce tarzı da sembolik düşünce tarzının etkisini daha da yok etmiştir. Tabiatın ve kutsal kitabın sembolik anlamına karış duyarsız olan bu zihniyet ancak nominalizm ve akılcılığı güçlendirmiş ve onların zaferine olanak hazırlamıştır. Kısa süre sonra da simgeler işaret ve olgulara irca edilmiştir; böylece kainat kitabı ve kutsal kitap donuklaştırılmış ve zahiri anlamlarına indirgenmiştir. Tabiatın sembolik ilimlerinin kaybına paralel olarak Kutsal Kitab'ın irfani yorumuna olan talep de azalmıştır. Bir kitabın batıni anlamının ihmal edilmesine yol açmıştır. Tabiatın ve Kutsal Kitab'ın sembolik ilimleri, Avrupa düşüncesinin ana akımlarının kıyısında bir dereceye kadar varlık alanı bulmuşlarsa da bu düşüncenin merkezi bu ilimlerden mahrum kalmıştır. Bun-

[10]Bir sembol daima kendisinin ötesindeki bir gerçekliğin sembolü iken bilimsel bir olgu ontolojik olarak daha yüksek varoluş düzeylerinden ayrı durur. Geleneksel anlamda sembol demek, hemen algılanan şeyin ötesine işaret etmek demektir. Geleneksel metafiziğe göre sadece Mutlak Gerçeklik tamamen Kendisi'dir. Bunun dışında Kainat'taki herşey, algılanan varlığın bulunduğu ontolojik düzeyin ötesindeki bir gerçekliğin sembolüdür.

lardan arta kalan şey dinin lafzi ve harici yorumundan ibaretti. Bunun götüreceği nokta ise tabiatın zahiri ve olgusal yönlerini ele alan ilimdir. Mevcut dinle karşılıklı bir hoşgörü ve duyarsızlık dışında ilişki kuramayan bu bilimin tabiatta bulacağı şey deneysel olarak toplanan ve rasyonel akılla anlaşılan kaba olgulardan başka birşey olamazdı. *Vestigia Dei* niceliksel olarak doğrulanabilen olgulara dönüşünce bilim de kendisinin bulduğu olgu veya yasaların işaret ettiği aşkın şeylerle ilgilenmeyen bir doğrultuda gelişti.[11] Bir Jacob Bohme 17. yüzyılda hâlâ sembolik bir tabiat ilmi ile uğraşabiliyordu; ama bu halde o artık bilimsel faaliyetin merkezinde ve hatta günün başlıca dini ve teolojik düşüncelerinin içinde yer almıyordu.

Sembolik tabiat ilminin kaybına paralel olarak Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde kainatın kutsal vasfının hızla ortadan kaldırılması süreci de yaşanmıştır. İncil'de kainat hâlâ kutsal bir veçheye sahiptir ve "O'nun görünmez yönlerinden bazıları, hatta O'nun ebedi gücü ve Zat'ı tabii mahlukat vasıtasıyla görülebilir ve anlaşılabilir"[12], gibi bazı âyetler, Hıristiyan Kutsal Kitab'ında bu konunun önemini gösterir. Greko-Romen dünyada tabiatçılık tehlikesiyle karşı karşıya gelen ve her ne pahasına olursa olsun tabiatperestlik[13] tehlikesini bertaraf etmeye çalışan ilk dönem Hıristiyanlığı tabiatın manevi ehemmiyetini vurgulamamakla kalmamış, hatta tabiat ile tabiat-üstü arasına kalın bir çizgi çizmiştir. Fakat yine de Ortaçağ'ın ilk dönemlerinde tabiatın dini ehemmiyeti unutulmamıştır; en azından Erigena ve Victor Hugo gibi kişilerin yazılarında. Bu arada geleneksel Hıristiyan kainatı melekler ve ruhlarla dolu olmaya devam etmiştir. Ancak 13. yüz-

[11]Romalılar, 1:20

[12]F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, bölüm III, "Hellenistlerle Hıristiyanların Diyalogu".

[13]İbn Sina'nın meleklerle ilgili düşünceleri için bkz. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. W. Trask, (New York, 1960); S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 15. bölüm.

yıla gelindiğinde Skolastiğin egemen okulları felsefi ve teolojik açıdan tabiatı kutsal olandan arındırmaya başlamış ve böylelikle onu tamamen niceliksel mahiyeti olan bir tabiat ilmi için uygun bir çalışma nesnesi yapmıştır.

Latin dünyada İbn Rüşd'e nazaran İbn Sina'ya verilen ehemmiyet bu eğilimin göstergesidir. İbn Sina'nın kozmolojisi, kainatta Allah'ın (c.c.) emirlerini yerine getiren ve kainatın yaşamını ve nizamını mümkün kılan meleklerin önemini vurgular. Zaten İbn Sina'ya göre kozmoloji, ilm-i melekuttan ayrı düşünülemez.[14] Öbür taraftan İbn Rüşd'e göre ise meleklerle özdeş kabul edilen bu "Felekler'in Ruhları"ndan akıllar lehine feragat edilmiştir. Latin dünyanın (Batının) İbn Sina'dan daha çok İbn Rüşdcülükten etkilenmesi ve İbn Sina'dan derinden etkilenenlerin bile onun kozmolojisi ve epistemolojisinde meleklere biçtiği önemli rolü görmezden gelmeleri o zamanlarda başgösteren önemli bir eğilime işaret eder. Bu eğilim neticesinde geleneksel kainat, felsefi ve teolojik olarak yasaları daha sonra bir Galileo ve bir Newton tarafından 17. yüzyılda doğacak olan Bilimsel Devrim'in mekanik bilimi vasıtasıyla keşfedilecek olan büyük bir mekanik saat şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Gerçi mekanik saatlere duyulan ilgi Galileo daha *Discorsi* adlı eserini yazmadan çok daha önce Avrupa'da zaten mevcuttu. Benzer bir şekilde, meleklerin kainatın çekip çevrilmesinde metafizik olarak zorunlu oldukları düşüncesinin terkedilişi de 17. yüzyıl filozof ve bilim adamlarının ortaya çıkışından çok öncedir; ama buna rağmen sıradan insanlar sonraki yüzyıllarda bile onlara inanmaya ve saygı duymaya devam etmişlerdir. Öyle görünüyor ki, Avrupalı adamın kafasındaki tabiat görüşü daha mekanik bir bakış açısına dayanan bilimin gelişmesinden önce güçlü bir mekanik nitelik kazanmıştır. İşte bu

[14] Adi madenleri altına çevirmek amacıyla tabiatın ritimlerini hızlandırma işi olarak simya üzerine bkz. M. Eliade, *The Forge and the Crucilde*, Çev. S. Corrin, (New York, 1962).

bilim de mekanik felsefenin genelleştirilmesine ve yaygınlaştırılmasına çanak tutmuştur. Bu öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, 18. yüzyılla birlikte sözkonusu felsefe, Avrupalı adamın dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası olmuş ve doğa bilimleri alanını aşarak ana Batı düşüncesinin tüm felsefi dünya görüşünü içine almıştır.

Kainatın kutsal olandan tecrit edilmesi hadisesi pratik önemi haiz bir etkenle, yani tabiat üzerinde hakimiyet kurma arayışıyla cesaret kazanmıştır. Geleneksel tabiat ilimlerinin amacı insanı hikmete ulaştırmak ve insanın yaptıklarında İlahi Hikmet'i temaşa ederek ruhunu tekâmül ettirmesini sağlamak olmuştur. Doğal süreçleri hızlandırarak onun altın "doğurmasını" ve hatta tabiata hükmetmeyi bile hedefleyen simyada dahi bütün işler gelenek çerçevesinde Kutsal'ın korumasında cereyan ediyordu. Gerçek simyacının nihai hedefi dış dünyayı değil, kendi nefsinin hakimiyetini ele almak olmuştur. Ve yine onun yaptığı sadece maddeleri işleyip altın elde etmek olmayıp ruhunun adi madenlerini mukaddes altına dönüştürmek olmuştur.[15]

Ticari anlayışın egemen olması ve Batılı adamın geleneksel Hıristiyan insan imajına –yani insanın düşüşü ve bu dünyaya yabancılaşmasına– karşı isyan etmesiyle tedricen dünyayı keşfetmenin yanında ona egemen olma arzusu başgösterdi. Keşfetme çağı aynı zamanda bir sömürü, hakimiyet ve tabii zenginlikleri ele geçirme çağıydı. Rönesans'tan bu yana Batılı bilim gittikçe daha çok, tamamen olmasa bile, güç ve kontrol ile birlikte anılır olmuştur. Bütün bilim adamlarının değilse bile çoğu kimsenin zihninde bilimin amacı hep tabiatın boyunduruk altına alınıp sömürülmesi olmuştur; onun tefekkür edilmesi değil. Bilimin daima hikmetle birlikte olduğu ve kullanımının da ölümsüz bir varlık olarak insanın ihtiyaçları ışığında düşünüldüğü İslam dünyasındaki durumun tam tersine Batıda bilim; güç, kontrol ve önemli

[15]T. Burckhardt, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, çev. W. Stoddart, (Baltimore, 1971).

derecede de zenginlikle ilişkilendirilmiş; onun kullanımı da birtakım zihni güçlere sahip bir hayvanın ihtiyaçlarını aşan herhangi bir ihtiyaca haiz olmayan salt dünyevi bir yaratık olarak insanın maddi refahına münhasır kılınmıştır. Batıda birçok önemli bilim adamı bilim ile gücün izdivacına karşı çıkmış ve hâlâ da çıkmaktadırlar. Ama hiç şüphe yok ki, birçok müşterek etkene karşın bilimin İslam dünyasında başka, Batı dünyasında da başka bir yol takip etmesinin sebeplerinden biri de bilimin dünyevi güçle olan bu ilişkisidir. Bu öyle bir ilişki ki, bugün bazı modernist ve sözde köktenci Müslümanın iddiasına karşın İslam dünyasına tamamen yabancı kalmıştır.

Tabiat bilimlerinin geçirdiği aşamalar hususunda Avrupa'da meydana gelen bu değişimin sorumlusu olarak Batılı Hıristiyanlık içindeki hangi unsur veya unsurların gösterildiği sorulduğunda karşımıza Batıda gelişen teoloji tipi çıkmaktadır. Tabiatçılık tehlikesini bertaraf etmek isteyen Latin Babaların Hıristiyanlığı, doğaüstü ile doğal düzenler arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Bunun yerine, "bedenleşmiş Kelam"ın kozmik fonksiyonunu yeterince vurgulamamış ve tabiatın manevi mesajını önemsememiştir. İrlandalı keşişlerin tabiatı öven sözlerine ve hatta bütün bir geleneksel tabiat ilmini Hıristiyanlaştıran Hıristiyan Hermetisizminin neşv ü nema bulmasına karşın ana Katolik teolojisi, İslam dini kadar ve hatta ondan önce gelmiş olan ve İslam'dan daha çok alışverişi olduğu Yahudilik kadar tabiatla ilgilenmemiştir. Güneş ilahisini söyleyen bir Assisi'li aziz Francis'in Batı Hıristiyan maneviyatının tipik bir örneği olması gibi Bingen'li Hildgard'ın kozmik hayalleri de bu maneviyatın örneğidir. Rönesans sanat ve biliminin tabiatı keşfedişi ana Hıristiyan geleneğinin dışında tezahür eden adeta bir "vahiy" olmuştur. Kısa süre sonra tüm tabiat ondan doğacak dini ve manevi neticeler gözönüne alınmadan saf niceliksel bilimin kollarına bırakıldı. Dinin tabiat alanından bilhassa Galileo'dan sonra çekilmesi dini dünya görüşü açısından bir yenilgi olarak görülmemiştir; zira dinin bu alan

üzerindeki hakimiyeti, teoloji ve tabiat metafiziğinin ana Hıristiyan teolojik düşüncesiyle hiçbir zaman tamamen bütünleşmemiş olmasından dolayı zaten zayıflamıştı. Dolayısıyla, bir St. Francis'e, hem teolog hem de bilim adamı olan bir Albertus Magnus'a rağmen ve hatta sonraları Alman mistiklerinin ve Romantik hareketin saf mekanik bir tabiat biliminin hakimiyetine gösterdikleri dini reaksiyonlara karşın bu bilimin ciddi bir sınırlama ve muhalefetle karşılaşmadan gelişmesi ve tabiat alanında yalnızca kendisinin söz sahibi olduğunu iddia etmesi için zemin pürüzsüz kalmıştı. Bütün manevi tabiat görüşleri "doğa mistisizmi" olarak adlandırılırken Batıda geleneksel tabiat ilimlerinden arta kalan şeyler de gizil veya hatta hurafe olarak görülmüş olduğundan ancak Avrupa'nın kenar entellektüel çevrelerinde kendine yaşama imkanı bulmuşlardı.

Son olarak şunu hatırlamalıyız ki, Batıda ve İslam dünyasında bilimin kaderini değiştiren şey sadece İslam dünyasında bir Suhreverdi'nin, bir İbn Arabi'nin, bir Sadreddin Şirazi'nin metafizik ve kozmolojik doktrinlerinin varlığı ve bu doktrinlerin bu düzen içerisinde Batıda yer almayışı veya sadece Batılı adamın fikri hayatının kenarında bulunuşu değildir. Ayrıca şunun da farkına varmalıyız ki, İslam dünyasında daha derinden süregelen bir irfani tabiat mütefekkirleri ve arifleri zinciri varolmasına rağmen modern dönemde Batıda bunların izine rastlamak çok zordur. İrfani boyutu olan bu mütefekkir, tabiat bereketini taşıyan bir kanaldır. O, tabiatın zikrini, yüksek dağların ve sahraların yalnızlığında duyabildiği gibi onu derya sahillerinde ve orman içlerinde de duyabilir. O, tabiatla beraber dua ederken Allah'ın (c.c.) manevi huzuru önünde de tabiatın muhafızı ve bekçisidir. Bu arifin zihni, kalbindeki nuru yansıtan bir aynadır adeta. Onun tefekkürü *(speculation)* kalpteki bilginin zihin alanına yansımasını sağlar. Zaten tefekkürün *(speculum)* sözlük anlamı da bir aynadan yansıtmak demektir. Onun kalbinden bir nur zihin aynasından yansır; bu da kavramsal düzlemde ihlası ve deruni *Symphatia*'yı – bunlar, arifin

tabiatın iç gerçekliğiyle paylaştığı şeylerdir– yansıtan bir tabiat doktrinini husule getirir.

Bu ışık zihinde yansımadığı zaman insan ile tabiatın batıni ehemmiyeti arasındaki temel bağ da zedelenmiş olur. Bunun sonucunda da sadece metafiziksel ve kozmolojik tabiat öğretileri donuklaşıp anlamını kaybetmekle kalmaz. Fakat aynı zamanda insan da tabiatın zikrini artık duyamaz ve onunla dua edemez olur. Ayrıca böyle olduğunda rüzgarın ormanı hışırdatması, ırmakların dağlardan süzülmesi ve güneşin doğuşunu müjdeleyen kuşların ötmesi artık Allah'ın (c.c.) kutsal isimlerini hatırlatan ve "Herşey Allah'ı tesbih eder" âyetindeki gibi Allah'ı tesbih eden şeyler olmaktan çıkarlar. Tam tersine anlamsız birer gürültüye dönüşürler; en iyi ihtimalle duyulacak ve anlaşılacak manevi bir mesajdan yoksun zevk veren şeyler olabilirler. Tabiat da Ruh (Mânâ) âlemine gözünü ve kulağını kapayan böyle bir insana batıni hakikatını göstermez; fakat dışarıdan bu batıni hakikatin varlığını inkar eden bilimin görüşüne uygun gelebilir. Fakat bu "başka yöne dönüş" ve haris insanoğlunun salt dünyevi ve hayvani insan anlayışına dayanan beşeri ilerleme ve refah adına niceliksel bilim vasıtasıyla tabiatın ırzına geçmesi, tabiatın yenilgisinin ve modern bilimin zaferinin bir kanıtı olarak düşünülmemelidir. Ayrıca Batıda tabii düzenin niceliksel veçhesini açıklamaya matuf bir bilimin önemli başarı kazanması ne onun tüm tabiat bilgisini tekeline almaya ilişkin iddiasını kanıtlar, ne de İslam'ın veya başka geleneklerin geliştirdiği geleneksel bilimlerin geçersiz olduğunu ispatlar. Daha şimdiden modern bilimin yaptığı tahribat, birçok düşünen insanı modern bilimi tek mümkün doğa bilimi olarak kabul etmenin mantığını sorgulamaya ve modern bilimin ortaya çıkışından bu yana Batıda ilk defa olarak geleneksel ilimlerin önemini ve dünya görüşünü anlamaya sevketmiştir.

Öte yandan, tabiatın ve tabii yaratıkların dünyanın gürültü ve çılgınlığından kaçarak onun bağrına sığınan ârifinkiyle bir ol-

muş zikri, artık modern insanın tahribatına karşı korunmak için Allah'a (c.c.) yapılan bir zikre dönüşmüştür. Dışarıdan Promethean insanın tabiat üzerinde bir zafer kazanmış olduğu görülüyorsa da tabiatın ve tabii düzenin yaratıklarının yaptığı zikir geri çevrilmeyecektir. Sonunda gerçek zaferi kazanan tabiat olacaktır; çünkü onun zaferi Hakikatın batıla, Ruh'un da bilimsel olsun olmasın O'nun gerçekliğini reddeden tüm materyalist biçimlere karşı zaferidir. Tabiatı, deruni hakikatıyla ve geleneksel tabiat ilimlerinin ilkelerine göre bilmek demek kalıcı, zihni tatmin eden ve ruhu besleyen bir bilgi elde etmek demektir. Bu aynı zamanda öyle bir bilgi ki, hiçbir niceliksel bilim onun yerini alamaz, çünkü onsuz insanın yeryüzünde nihai olarak hayat sürmesi imkansız olup ancak onun yardımıyla insan kendisiyle ve tabiatla uyum içerisinde yaşayabilir; zira o, hem onun hem de doğal düzenin kaynağı olan o Gerçeklik ile uyum içerisinde yaşar.



7

İnsan ve Medeniyetin Geleceği Üzerine Düşünceler

İnsanı ve medeniyetin geleceğini tartışmak için herşeyden önce insanın ne olduğunu ve medeniyetten ne anladığımızı açıklamak zorundayız. Batıda doğup şu ya da bu derecede dünyanın diğer bölgelerine de yayılmış olan modern anlayışa göre insan otonom bir varlık olup doğal seleksiyon ile tesadüfen ortaya çıkmasına karşılık hiç değilse özgür iradeye inananlar için kaderinin tek hakimi ve yeryüzünün ve hatta tüm doğal çevrenin tartışılmaz efendisidir. Medeniyete gelince, bu terim genelde tekil olarak kullanılır; kastedilen de 12./18. yüzyıldan beri Batıda asıl *Medeniyet* olarak anlaşılan ve İslam medeniyeti de dahil diğer tüm medeniyetleri sistemli bir şekilde ortadan kaldırmak amacıyla kurulan Batı medeniyetidir. Eğer bugün gözlenen eğilimler devam ederse ne modern insanın, ne de modern uygarlığın bir istikbali olmadığını tahmin etmek için kâhin olmaya gerek yoktur. Gerçekten de modern insanın kendisinin ve gerçek medeniyetin ne olduğu hususundaki anlayışında köklü bir değişiklik meydana gelmediği müddetçe olumlu anlamda bir istikbalden

bahsetmek duygusal bir tepkinin ötesine geçmeyecektir. Zira modern dünya gerçekten ölümcül bir uçuruma doğru –bu dünyanın müdafileri bunu bir ilerleme olarak görse de– hızla yuvarlanmaktadır.

Ne var ki, modern insan anlayışı var olan tek anlayış olmadığı gibi modern uygarlık da iddialarına rağmen küreselleşmede ve diğer uygarlıkları tamamen yok etmede başarılı olamamıştır. Diğer geleneksel medeniyetlerden geride kalan birtakım şeyler hâlâ vardır; özellikle de İslam medeniyetinde. İşte sırf bu yüzden İslam medeniyeti modern uygarlığın dünya hakimiyeti iddiasına karşı büyük bir meydan okuma vasfını taşımaktadır. Ayrıca modernizmin ve sekülarizmin çeşitli şekillerde İslam dünyasına sızmasına rağmen İslam'ın insan anlayışı tamamen unutulmamıştır. Bu nedenle, insan ve medeniyetin geleceği meselesi ayrı bir İslami boyuta sahiptir; bu boyut, istikbal üzerinde yapılan herhangi bir küresel tartışmada ciddi bir biçimde hesaba katılmalıdır.

Söylemeye bile gerek yoktur ki, İslami bakış açısından bir istikbal etüdü, Allah'ın (c.c.) Eli'ni insanoğlunun tarihinden tamamiyle koparmış olan modern dünyanın fütürologlarının faraziyelerinden çok farklı düşüncelere dayanacaktır. Onlar geleceği mevcut eğilimlerin –bunlar ister demografik, ister iktisadi, ister toplumsal ve ister çevresel olsun farketmez– spekülasyonlarına dayanarak incelerler. Öbür tarafta, İslam'a göre istikbal etüdü, İlahi İrade'nin beşeri hayatın ve tarihsel zamanın her anında mevcut olduğu bilinciyle yürütülür. Gelecek hakkında söylenecek her söz, bütün dindar Müslümanların beşikten mezara kadar tüm hayatında yer alan *inşallah* kelimesiyle beraber söylenmelidir. Ayrıca herhangi bir Müslüman Batıda geçen yüzyılda toplum bilimciler ve diğer düşünürlerce ortaya atılan senaryoları göstererek bugün dünyada öne sürülen gelecek senaryolarına tebessüm ile bakabilir. Dünya bugün geçen yüzyıllardaki fütürologların tahmin ettiğinden ne kadar da farklıdır! Tarihte vuku bulan İlahi İrade'nin önemli varlığına ve görülmez unsurların zuhuruna mü-

racaat edilerek belirlenen İslam'ın geleceğe ilişkin tutumu kendi ayakları üzerinde durabilir ve insan ile tabiatın kör güçlerini insanlık tarihinin tek aktörleri olarak gören agnostik fütürolojiden etkilenmemelidir.

Binaenaleyh, insanın ve uygarlığın geleceğinin İslami ve modern bakış açılarından tartışılmasına geçmeden önce onların İslami perspektifte ne anlama geldiğini kısaca belirtelim. İslam'ın insan anlayışı şu Kur'ani tasvirde çok güzel özetlenmiştir: Kur'an'a göre insan Allah'ın (c.c.) kulu ve halifesidir. Allah'ın (c.c.) huzurunda pasif olmak, O'nun kerem ve rahmetine mazhariyet, bütün esma ve sıfatlarına tecelligâh olmak ve O'nun halifesi olarak dünyaya karşı aktif olmak onun fıtratı gereğidir. Dolayısıyla insan Sema ile arzı birleştiren bir eksendir; ayrıca o, mahlukat üzerinde güç kullanmaya muktedir olduğu gibi onu korumak ile de mükelleftir; zira o Allah'ın (c.c.) mahlukatıdır, insanın değil. Bu yüzden hem Allah'a (c.c.), hem de mahlukata karşı bir sorumluluk sözkonusudur; bu sorumluluk, onun insan olması hasebiyle sahip olduğu haklardan önce gelir.

Ancak insan olması dolayısıyla bu eşsiz varlık, Allah'a (c.c.) isyan etme ve hatta kulluk vazifesini unutup halifelik yapmama özgürlüğüne sahiptir. Bu nedenledir ki, "ahsen-i takvim suretinde yaratılmasına rağmen esfel-i safiline düşme ihtimali vardır." (Kur'an-ı Kerim, XCV: 4-5). Bazı sufilerin dediği gibi, Allah, (c.c.) Ruh'unu üflediği bu yeni mahluku yarattığı zaman ona duyduğu *ünsiyetten* (yakınlık) –*insan*, *uns* ile aynı köktendir– dolayı ona insan adını vermiştir. Ne var ki, Hz. Âdem'in Cennet'ten çıkarılmasıyla insanın asli mahiyeti de tedricen unutuldu; fakat o yine de insan olarak çağrılmaya devam etti. Ancak bu sefer Allah (c.c.) ile olan yakınlığından dolayı değil, duçar olduğu unutkanlığından (unutkanlık: *nisyan*–yine insan ile aynı kökten) dolayı böyle çağrılmaktadır. İşte yeryüzünde fesada sebep olan ve dinin disiplin ve kontrolüne ihtiyaç duyan da insanın bu veçhesidir.

İslami bakış açısına göre gerçek bir medeniyet içinde tüm yaşam yönlerinin insana Allah'ı ve asli mahiyetini hatırlattığı bir medeniyettir. Zira insan ancak bu şekilde dünyadaki vazifesi olan Allah'ın (c.c.) halifesi rolünü yerine getirebilir. Bir medeniyetin büyüklüğü ve hatta otantikliği İslam tarafından onun insana yeryüzündeki varlık sebebi olan kulluk ve halifelik vazifesini yapabilecek şartları yerine getirmediğine göre değerlendirilir; yoksa bir uygarlığın ürettiği taşıma araçları ve zeki makinelere ve de üyelerinin dünya hayatını ne kadar uzattığına göre değil. Kur'an-ı Kerim, ahlâki çöküntüden ve dinlerini bozmaktan dolayı –onların baraj ve yol yapamamalarından dolayı değil– helak olan topluluk ve medeniyetlerden çokça bahseder. İslami bakış açısına göre bir medeniyetin değeri onun insanın yeryüzündeki nihai amacına ne kadar hizmet ettiğine göre –başka birşeye göre değil– belirlenir. İnsanın ne olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmeyen bir medeniyette görülen iyi birşey arızi olup esasta kötüdür. Fakat öbür tarafta insanın manevi ve kozmik vazifesinin önceliğine dayanan bir medeniyette görülen kötülük arızi olup o medeniyet esas itibariyle iyidir.

* * *

Geçen iki asır boyunca modern Batının saldırısı İslam medeniyetinin ekseriyetini tahrip ederken beşer tarihinin bilinen en büyük medeniyetlerinden biri olan İslam medeniyetini meydana getiren İslam dini güçlü kalmayı başarmış ve artık şimdi yakın geçmişte Müslüman toplumlarda nispeten geri plana itilmiş olan kültür ve medeniyet alanlarındaki önceliğini yeniden kazanma arayışındadır. Batının meydan okumalarına karşı İslam dünyasında sadece Batı uygarlığının hakim ve yaygın mahiyetine değil, bizzat İslam medeniyetine karşı da çeşitli tepkiler oluştu. Bu yüzden modern olsun İslami olsun medeniyetin geleceğinden bahsetmeden önce bu tepkilerden bazılarını kısaca tahlil etmeliyiz.

12./18. yüzyıldan itibaren Batının maddi üstünlüğünü ve onun İslam dünyası üzerindeki büyük askeri ve siyasi hakimiyeti-

ni farkeden bazı Müslümanların kendi kurumlarına ve medeniyetlerine olan inancı giderek yok olmaya başladı. Hâlâ kendilerini Müslüman olarak gören bu insanların dünya görüşlerine modern Batının alışkanlıkları egemen olmuştu. Bu Müslüman modernistlerden bazıları dinin doktrinel ve ibadi yönlerini muhafaza ederek eğitimden müziğe kadar medeniyetin bütün yönlerini Batılılaştırmak demek olan modernleştirmeye çalıştılar. Bu arada bir diğer modernist grup daha da ileri giderek bizzat dinin kendisini modernleştirmeye çalışmıştır; fakat bunda pek fazla başarılı olamamışlardır. Ama her iki grup İslam medeniyetinin kötülüğü hususunda birleşmişti. Bunlar; Batının giyimini, mimarisini, şehir planını, edebiyatını, müziğini, eğitimini ve bir medeniyeti oluşturan diğer birçok özelliğini taklide çalışmıştır. Yine bir medeniyet için elzem olan fikir ve düşünme planında da bunlar Batı düşüncesini hızla benimsemişlerdir. Hatta onlar, 13./19. yüzyıl Batı ideolojilerini ilericilik görerek öylesine savunmuşlardır ki, bugün ilerleme düşüncesi anavatanı olan Batının fikir çevrelerinde hemen tüm ciddi taraftarlarını kaybederken modernleşmiş birçok Müslüman Doğulu bu düşüncenin şampiyonluğunu yapmaktadır.

Modernistlerin zıt kutbunda ise akılcı ve sofu reformcular grubu yer almıştır. Batıya karşı olan bunlar, İslam medeniyetinin ekseriyetine ya kayıtsız kalmış ya da karşı çıkmışlardır. Şeriatı savunma faziletini gösteren bu grubun mensupları yüzyılların birikimiyle oluşmuş olan İslam'ın fikri ve manevi kalesine karşı çıktıklarından bir boşluğun zuhur etmesine neden olmuşlardır; bu da tabiatiyle İslam-dışı fikirlerin İslam dünyasına sızmasını kolaylaştırmıştır. Üstelik bu grup, İslam'ın kendi değerleriyle oluşturduğu ve onların vasıtasıyla İslam medeniyetini inşa ettiği İslami sanatlara, kurumlara ve vakıflara da ya muhalif olmuştur ya da onları görmezlikten gelmiştir.

Bu vetirenin sonucu, bu iki zümrenin İslam medeniyeti için feci sonuçlar doğurmuş olan o medeniyetin ekseriyetini reddetme veya eleştirmede birleşmeleri olmuştur. Binaenaleyh, bu medeni-

yetin çoğu yıkılmış olup birçok Batılı ve modern tahsilli Müslümanın Fransız Ansiklopedistler gibi düşünerek gerçek medeniyet ile özdeşleştirdiği modern Batı medeniyetinin ikinci el taklitleri ile yer değiştirmiştir. Giyimden ev tefrişatına kadar İslami hayatın en önemli yönleri tıpkı mimari ve şehirleşmede olduğu gibi Batılılaştı. Arap ve Fars şiirinin vezinleri bile bazı modern şairler tarafından modern Batınınkine uyarlandı; tabii bugüne kadar kendi geleneksel İslami duyarlılığını korumuş olan genel Müslüman halka tamamen yabancı olan o edebiyatın içeriğini bir kenara bırakırsak. Aynı şey, üzerinde özellikle Batı etkisi hissedilen resim ve müzik gibi diğer sanatlarda da görülebilir.

Fikir sahasında ise farklı İslam ülkelerinde çeşitli Batılı modellere dayanan eğitim sistemleri oluşturulmuştur; bunlar genelde sömürge dönemi ve sonrasının şartlarına dayanıyordu. İslami dünya görüşünden çok farklı bir felsefe ve gayeyi temel alan bu sistemler, bazı Müslümanları gerçekten modern bilim ve teknoloji konusunda yetiştirmeyi başarmıştır, ama aynı zamanda bugün iki çok farklı eğitim sisteminin ürünleri ile yüz yüze kalmış olan çoğu İslam ülkesinde derin bir yara açmıştır. İslam dünyasındaki modern eğitim sistemlerinin ekseriyeti ya modernizm ve sekülarizmden etkilendiği haliyle Hıristiyanlığın ya da sahte din konumundaki bizzat hümanizm ve sekülarizmin destekçileri olmuşlardır. Bu halleriyle onlar, bazı alanlardaki olumlu rollerine rağmen İslam medeniyetinin zayıflatılmasında önemli görevler üstlenmişlerdir; çünkü bilhassa son iki asırda görülen İslam dünyasındaki fikri zayıflığın bir sonucu olarak yakın zamanlara kadar modern düşünce, bilim ve teknolojinin hücumuna doğru-dürüst İslami bir karşılık verilememiştir. Ancak son birkaç on yılda böyle bir karşılık nihayet verilebilmiştir. Bu arada İslam dünyasının her bölgesinde Müslüman otoriteler varolan eğitim sistemlerine gerçek bir İslami karakter kazandırmaya başlamışlardır.

İslam medeniyetini zayıflatmak amacıyla bütün bunlar olurken geleneksel İslam da bir yandan modern uygarlığın saldırısına

karşı koymaya çalışarak bir yandan da fikri plandan maddi alana kadar tüm düzeylerde geleneksel İslam medeniyetini ayakta tutmaya gayret ederek varlığını sürdürmüştür. Gerçekten eğer geleneksel İslam asırlardır olduğu gibi son iki yüzyılda varlığını korumasaydı İslam medeniyeti adına bugüne hiçbir şey yetişmeyecekti. Son iki asırda hattan halı dokumacılığına, şiirden ilahiyat, felsefe ve diğer geleneksel ilimlere İslam medeniyetinden geride kalanlar varlığını, geleneksel İslami çevrede nefes alıp vermeye devam etmiş ve onu hem modern uygarlığı savunan modernistlere hem de İslam'ı şer'i alana hapsetmek isteyen reformculara –bunlar geleneksel İslam medeniyetinin çoğuna karşı ya ilgisiz davranmış ya da ona açıkça ve fiilen muhalif olmuşlardır– karşı müdafaa etmiş olan kadın ve erkeklerin varlığına borçludur.

İslam dünyasında insan ve medeniyetin geleceği hakkında konuşurken kısaca değindiğimiz bu tarihsel gerçekleri hatırda tutmak gerekir. Son birkaç on yıldır Batıda eğitim görmüşler de dahil çok sayıda Müslüman İslam medeniyetini çeşitli yönleriyle savunmaya ve modern uygarlığın iflas ettiğini daha iyi görmeye başlamışlardır. Üstelik, İslam dininin öğretileri, bilhassa onun insan olmanın anlamı hususundaki görüşü birçok çevrede yeniden ele alınmaya başlamıştır. İşte medeniyetin geleceği üzerinde söylenebilecek bir söz ancak modern uygarlığın mevcut durumu ve İslam dünyasının konumu ışığında söylenebilir.

Modern veya bazılarının şimdilerde dediği gibi post-modern uygarlık salt dünyevi bir insan anlayışına dayanmaktadır. Bu insan anlayışına göre insanın ne bu dünyanın ötesinde bir "geleceği", ne de tarihsel zamanın dışında bir "yarını" vardır. Hıristiyanlığın Allah (c.c.) tarafından yaratılan ve O'na karşı sorumlu olan ölümsüz bir varlık olarak insan anlayışını toplum hayatının dışına itip marjinalleştiren bu uygarlık bugün üç farklı ve fakat birbiriyle ilişkili fonksiyon icra etmektedir. Bunlardan biri, tamamen modern, Batılı özelliklere sahip bir dünya düzeni uğruna İslam medeniyeti de dahil diğer tüm medeniyetleri sonunda yok etmek;

ikincisi, sade yaşama ve tevekkül gibi ideallerden uzak olan bir teknoloji kullanarak doğal çevreyi tahrip etmek; üçüncüsü de zaten modern hayatın birçok alanından çekilip marjinalleşmiş ve yakın zamanlara kadar Batı toplumunun ahlâki karakterini belirlemiş olan Hıristiyanlığın geri kalan kısmını da yok edip kendini ondan temizlemektir. Eş-zamanlı bir şekilde yürüyen bu üç sürecin sonuçlarını görmek için çok da dikkatli olmak gerekmez. Beşeri açıdan zor olan bu süreçlerden hangisinin ilk önce sona ereceğini tahmin etmektir. Dolayısıyla bir Müslüman olarak söyleyebileceğimiz tek şey son sözün Allah'a (c.c.) ait olduğu ve en iyisini O'nun bileceğidir.

Öbür tarafta, hem bir din, hem de bir medeniyet olarak İslam hâlâ canlıdır; özellikle de din olarak. Bu yüzden, insanın Allah'ın (c.c.) kulu ve halifesi olduğu şeklindeki geleneksel İslami anlayış Müslümanlar arasında Hıristiyan insan anlayışının Batı toplumunda –en azından modern uygarlığı idare eden paradigmayı yaratan ve devam ettiren toplum kesimlerinde– olduğundan daha canlıdır. Bu çok önemli bir avantajdır; zira bir medeniyeti kurup devam ettirmek için gerekli dini ve manevi güçleri sağlamak ancak onunla mümkündür. Bu güçler olmaksızın medeniyet eskisinden daha tehlikeli bir barbarlığa dönüşür; çünkü eskileri hiç olmazsa atmosferi ve deryaları tahrip etmiyorlardı.

Herşeyden evvel Müslümanlarda sadece dinlerini değil, İslam medeniyetini de koruma isteği olmalıdır. Onlar miras aldıkları bu medeniyete tıpkı atalarının yaptığı gibi yeni bir sayfa eklemelidir; bu yeni sayfa İslam dünyasının bugün karşı karşıya kaldığı bütün meydan okumaları gözönünde bulundurmalıdır. Müslümanlar, en iyi ihtimalle çeşitli uygarlıkların ortak paydası, en kötü ihtimalle de Avrupa'nın dünyaya yayılmasından beş asır sonra Batılı olmayan tüm uygarlıkların yok edilmesinde son aşama olacak olan belirsiz bir dünya medeniyeti fikrine kesinlikle aldanmamalıdır. Canlı bir İslam medeniyetinin muhafaza edilmesi tüm insanlığı zenginleştirecek ve Batıda artık mevcut uygar-

lıklarının ve onun hakim paradigmasının sonuçta sakat olduğunu ve eğer insanlığın sadece fiziki olarak insan hayatı sürecekse başka bir dünya görüşünün kabul edilmesi gerektiğini düşünenlere doğrudan yardımı dokunacaktır.

Bu asıl vazifeden sonra Müslümanlar, modern uygarlığın neden olduğu çevre bunalımının ciddiyetinin de farkında olmak zorundadırlar. Bu kriz sadece Batının diğer bölgeleri de egemenliğine almak için tertiplediği bir hile değildir; o hakikaten feci bir realitedir. Eğer medeniyetin bir istikbali olacaksa insanlar hadsiz dünyevi arzularını tatmin etmek için tabiata tecavüzü bırakıp onunla Allah'ın (c.c.) mahlukatı olarak uyum içerisinde yaşamayı öğrenmelidirler. İslam, tabiatla uyum içerisinde yaşamış olan geniş bir uygarlık meydana getirmiştir. Modern İslam düşüncesini savunduklarını iddia edenlerin ekseriyetle unuttukları İslami ilimler ve teknoloji ile İslam tabiat felsefesi yeniden diriltilip eğitim sistemlerimize gelecek İslam medeniyetinin olmazsa olmaz şartı olarak dahil edilmelidir. Zira bunlar olmaksızın Batılı bilim ve teknolojinin gözü kapalı taklidi ve benimsenişi, modern Batı uygarlığının asırlarca uğraştığı ve geleceğini kararttığı doğal çevrenin yokoluş sürecini hızlandırmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Son olarak diyebiliriz ki eğer medeniyetin bir istikbalinden bahsedilecekse Müslümanlar, İslami prensipler ışığında modern uygarlığı enine boyuna anlamak ve değerlendirmek zorundadırlar. Müslümanlar ancak bu eleştirel tutum temelinde kendi medeniyetlerini koruyabilir ve modern uygarlık ile uysal bir hizmetçi kimliği dışında olumlu ve yaratıcı bir tarzda ilişkiye geçebilirler. Müslümanlar, tevhide dayanarak Allah'ın (c.c.) birliği mesajını ve insanın tabiatı görüşünü kıyamete kadar koruyabilecek manevi imkanlara sahiptir; bu imkanlar onlara Kur'an'ın vahyi ile verilmiştir. İslam tarihinin ve elbette dünya tarihinin bu kritik anında İslam'ın insan öğretisini sesli bir şekilde sarih olarak ifade etmek ve bu öğretiye dayanarak o daima Allah'ın (c.c.)

Azamet ve Cemali'ne ve de insanın yeryüzündeki kul ve halife rolüne dayanan medeniyeti koruyup devam ettirmek bir mecburiyettir.

Eğer medeniyet gelecekte varlığını sürdürecekse geçmiş ve gelecek diye birşey bilmeyen bu ebedi ve ezeli insan anlayışına dayanmalıdır. Bu, bütün zaman ve mekanlarda geçerlidir. İnsanın bu doğru anlayışı olmadığı zaman inişe geçen modern uygarlığın açıkça gösterdiği gibi hiçbir medeniyet için istikbal sözkonusu olamaz. İslam'ı ve onun meydana getirdiği medeniyeti korumak her Müslümanın yapması gereken cihadıdır. Bu İslam medeniyeti öyle bir medeniyettir ki çağlar boyunca Doğudan Batıya yayılmış topraklarda Allah'ın (c.c.) ve O'nun elçisinin mesajını yansıtmış ve yankılatmıştır. İşte bu zor şartlar altında bu cihad vazifesini yerine getirmek bizim görevimizdir. Onun neticeleri Yüce Allah'ın (c.c.) Eli'ndedir; zira ancak O bizim, İslam medeniyetinin ve tüm insanlığın geleceğini ve onlara biçtiği kaderi bilebilir. Tevfik Allah'tandır.



8

İran ve Diri Kültürü

İran, yerküre üzerinde insan hayatının en eski tarih kesitlerinden itibaren başlayan, zamana yayılmış bir gerçekliktir. Bol desenli ve işlemeli bir halı gibi, Asya'nın kalbini bu kıtanın batısına doğru yayan bir mekana kuruludur. Bu ülke tarihinin yaprakları, herbiri güçlük, çile ve meşakkat devirleriyle içiçe olan azametli ve ihtişamlı parlak dönemler geçirmiş bir milletin, hayatının tezahürü durumundaki sayısız safhaları kapsamaktadır. İlk bölümü insanoğlunun bilgi ve bilinç şafağının manzarasına eklenen ve karanlık kesitlerinin özünde de medeniyetin seher vaktinin gizli bulunduğu bir tarihtir bu. İran ülkesi, insanoğlunun 'inşirâh' ve 'inkıbâz' hali üzere bulunan sinesi gibi, bu milletin uzun hayatı boyunca geniş toprakları kapsamıştır. Sınırları, inişli-çıkışlı dönemler süresince genişleyip daralan ve tarihin aydınlık anlarının gölgesinin kısalıp uzadığı bir ülkedir burası. Fakat her halükârda asıl topraklar, yani İran platosu hep yerinde kalmış; sürekli ve dinamik hayatı da, tıpkı zaman sahasının üzerine düşmüş ebedîlik gölgesi gibi devam edegelmiştir. İran, dünya tarihi aynasında herşeyden çok bir milletin faaliyet ve hayatındaki kültürel ve manevî

hakikat suretiyle görünmüştür. Bu millet, sınırların değişmesine, hatta çeşitli kavimlerin saldırılarına rağmen kültürel yaratıcılık ve millî kimliğini korumuş bir millettir. Bu açıdan İran, yalnızca siyasî ve sosyal bir gerçeklik olmaktan çok, Asya'nın kalbinde kültürel ve manevî bir hakikattir. Tıpkı bir zincir halkası gibi, Doğu ve Batı'nın manevî ve kültürel varlığını birbirine bağlamaktadır.

İran'ın kültürel ve manevî havası, bir yandan Hindu ve Budist dünyayı, diğer yandan da İbrahimî dinlerin maneviyat dünyalarını birarada taşımaktadır. Bir yandan yolları Küçük Asya (Anadolu) ve Yunan'a uzanıp Akdeniz kıyısı halklarının fikrî ve manevî hayat unsurlarına bağlanırken, öte yandan Fars Körfezi ve Hind Okyanusu sularına kavuşarak Hind Kıtası mütefekkirlerinin ruhanî ve manevî hayatlarının niteliğine dair kimi yönleri deniz ve kara yoluyla hep armağan edegelmiştir.

O dönemin meskun kara parçasının kalbinde yeralan bu ülkenin tarihinde, birbirinden ayrı ve kendine has özellikleri bulunan devreler görülmektedir. Sîlek, Marlik, Luristan ve İlam'daki arkeolojik kazılardan elde edilmiş tarih öncesi döneme ait kalıntılardan, yeniçağın başlangıcında Arya kabilelerinin İran platosuna yaptıkları göç ve muhaceret devresine kadar gelinmektedir. Daha sonra Büyük Kûrûş eliyle dünyada ilk kez şâhinşâhlığın oluşturulduğu ve Zerdüşt dininin İran'da ortaya çıkıp yaygınlaştığı dönem yaşanmıştır. Sonra İskender'in saldırısı, bunun ardından da Aşkânî devresinde millî hayatın canlandırılması evresi geçilmiş; Sâsânîler döneminde ise Hehâmeniş çağının kurumlarına dönüş gözlenmiştir. Nihayet İslam dininin kabul edildiği ve aydınlık İslam asrının başladığı döneme gelinmiştir. Bu dönemde İslam, İran'ı kısa sürede dünyanın en yüksek ve en saygın kültür merkezlerinden biri haline getirmiştir. Sonraki yüzyıllar, iniş ve çıkışlarla geçmiştir. Bu dönemde Türkler ve Moğolların hücumları görülmüş; bunun ardından da Safevî hanedanı ve Nadir Şah tarafından millî devletin ihyası geçekleşmiştir. Daha sonra Kaçar devresinde İran'ın siyasi gücünün zayıfladığı üzücü dönemlere gelinmiştir.

Sonraları ise İran'da batı kültürünün yaygın etkisi gözlenir olmuştur. Kısacası, bütün bu değişimlere rağmen İran milletinin hayatındaki devamlılık zinciri hiçbir zaman kopmamıştır. İran milleti, süreklilikten nasibi olan bir millettir. Millî kimliği, kendi temel ilkelerine dayanması sayesinde olduğu gibi yerinde kalmış; manevî mirasının sesi, hem doğuda, hem de batıda insanlık tarihinin semasında çınlamıştır. Nitekim kültürel havzaların sürekliliğini korumaya yönelik kader eli sanki insanlığın çeşitli medeniyetlerini bu merkezî iklimin hayatındaki devamlılığa yaslamış; Mahabharata ve Bahagavadgita'nın ruhanî feyziyle İbrahimî tektanrıcılığın maneviyatının kendisinin eteğine yapıştığı, müşahhas ve belirgin bir ruhanilik taşıyan 'vücûd-u muhît'in zaruretini, kaybolmaz bir işaret gibi, topraktan gelme insanın alnına insanlık tarihinin sonuna kadar kalacak şekilde nakşetmiştir. Bu görkemli kültürü doğuran topraklar, binlerce yıllık bir ömrü geride bırakmıştır. Bu ülke, eski coğrafyacıların gözünde yedi ülkenin merkezi ve yedi iklim arasında en mutedil olanıydı. Canlı bedendeki kalbe benzeyen konumuyla çevresine hayat gücü yayıyordu. İran platosunun, bir yandan Akdeniz kıyıları, diğer yandan Hind ve Tibet Asya'sı ile bağı vardır. Kuzey sınırları, kimi zaman Orta Asya ve Kafkasya meltemlerinin esintisidir. Bir zamanlar İran'ın en önemli vilayetlerinden olan topraklar ve Horasan tarafından da Çin ve Uzakdoğu ile bağlantılı olmuştur. Buna ek olarak, güney denizleri, İran'ı Umman ve Yemen'e, hatta daha da öteye, Afrika'nın doğusuna bağlamaktadır. Yüce Yaratıcı'nın takdiri, İran topraklarını işte böyle bir coğrafî mevkiye yerleştirmiştir. Bu sayede doğusuyla ve batısıyla; Hindistan, Arabistan ve Türklerin oturduğu bölgelerle ilişkide olmakla kalmayacak, Çin ve diğer Uzakdoğu ülkeleriyle, bunun yanısıra bütün doğu ve kuzeydoğu Afrika milletleriyle de, bir başka ifadeyle dünyanın hemen hemen tüm kadim kültür unsurları ile buluşabilecek ve yakın ilişki içinde olabilecektir.

Bu geniş ülkenin sınırları içindeki tabiatın azameti, muhteşem bir şekilde bu toprakların insanlarını Yaratıcı'nın kudreti ve 'hikmet-i bâliğa'sı ile karşı karşıya getirmiş ve onların psikolojile-

rinde derin bir etki bırakmıştır. Tabiat dünyasının tezahürleri arasında varolan böylesine cezbedici çelişkiler çok az ülkede görülebilir. Başlarını göğe uzatmış dağlar ve onların eteklerinde sanki ebediyete uzanan uçsuz bucaksız çöller vardır. Yer yer sık ormanların yanısıra, hayatın gücünün evrensel faaliyetini ve hayatın özünü âdeta unutulmaya terkeden kupkuru sahralar yeralır. Tabiatın bu çeşitli tezahürlerinin üzerinde, sanki bütün bunları kucaklayıp beğenisini sunabilmek için yere yaklaşmış gibi duran fîrûzevâri gökten de sözedilmelidir. Ayrıca bu geniş topraklar üzerinde sınırlı akarsu kanakları vardır; nitekim bu hayat maddesinin değeri, bu diyarın insanlarının zihninde öylesine yücelmiştir ki, onu rahmet-i ilahî olarak isimlendirmişlerdir.

İran'ın coğrafî sınırları geçmişteki geniş sınırlarla karşılaştırıldığında bugün daha küçük sayılırsa da, Allah'ın lütfuyla İran, yöresel niteliği bakımından hemen hemen yılın her günü bir köşesinde dört mevsimden birinin bulunabileceği büyük ve geniş bir memlekettir. Ülkenin çeşitli noktalarının havasında görülen farklılık, bir bölgede aynı anda görülebilecek mevsim farklılıkları oranındadır. Bugün pek çok İranlı bile tabiattaki bu çeşitlilik ve zenginlikten pek az haberdardır. Fakat ister uzman, ister cahil olsun herkes ruhunun derinliklerinde bu azametli, asi ve hakimiyet altına alınamayacak, ama aynı zamanda da yumuşak ve ruhu okşayan tabiatın etkisini hisseder. Bu ülkedeki parlak ışıkların parıltısı, aydınlık gökyüzü, çeşitli renkler, tabiatın görünümünü değişikliğe uğratan farklılıklar ve mevcudat arasındaki zarif denge, insanları şiddetle etkisi altına alır.

İster bitkiler, ister hayvanlar, isterse de insanlar olsun İran platosundaki hayatın, oldukça hassas bir ahenklilik ve itidal temeline dayandığını hatırlatmak lazımdır. İnsanların, yaşadıkları bölgeleri "âbâdî"* olarak isimlendirecekleri kadar suyun nadir

*"Su" anlamına gelen "âb" kelimesinden türeyen "âb-âdî", 'mamur', 'bayındır' demektir. (çev.)

bulunduğu bir ülkede ve yaşamanın mümkün olmadığı çöl bir mekanda, İranlı, çevresindeki kümbetler, halılar, nakışlar, işlemeler ve süslemeler arasında, asla şiddet kullanarak ve saldırarak değil, karakterdeki zerafet, lütufta bulunma, muhabbet ve hatta dostlukla, maharetli bir nakış yaratıcısı gibi doğal muhitini hep hakimiyeti altına almıştır. Dışarıdan gelip bu ülkeye ayak basan birisi İran'ın pek çok bölgesinde yaşama imkanı bulunmadığını düşünebilir. Yüzlerce, hatta binlerce yıl, sadece doğal güçlüklere karşın değil, aynı zamanda tarih boyunca yaşadığı savaşlar, muhaceretler ve karışıklıklara rağmen bu milletin nasıl olup da hayatını sürdürebildiği ona şaşırtıcı gelebilir. Fakat İranlıların, âlemin Yaratıcısı tarafından kendilerine yuva ve vatan kılınan ülkelerindeki doğal etkenlerle olan bağı, zahire bakan bir gözün müşahede edebileceğinden daha derindir. Bu bağ öyle köklüdür ki, binlerce yıl boyunca iklim, hava ve tarihte yaşanan bütün o büyük değişikliklere rağmen bu milletin hayatını sürdürmesini kolaylaştırmıştır. Lâkin, su ve bitkinin azlığının diğer değişik nimetlerle telafi edildiğini ve İran'ı doğal kaynaklar bakımından dünyanın en zengin ülkelerinden biri yaptığını unutmamak gerekir. Nitekim tarih boyunca ekonomi ve ticaret alanında İran'ın payı esaslı bir yer işgal etmiştir. Kuvvetli bir ihtimalle demir, ilk kez İran platosunda saf madene dönüşmüş ve yararlanmaya hazır hale gelmiştir. Tıpkı pek çok tarım ürününün ilk defa bu topraklarda insanoğlunun eline geçmiş olması gibi.

Yeraltı sularının, yerin altında açılmış kanallarla çıkarılması düzeni, bu ülkeden Kuzey Afrika'nın en uzak noktalarına, hatta İspanya'ya kadar uzanmıştır. Bu ülkeyi daima korumuş olan Allah, nimetlerini İran halkı için öylesine kemale erdirmiştir ki, ilk kez Batıda başlayan ve gelişen alet edevat yapımındaki tarzın şaşırtıcı biçimde değişmesi ve yeni bir sanayinin ortaya çıkması karşısında bile İran, istisnaî doğal kaynaklardan yararlanan ülkeler grubu arasında yeralmıştır. Ülke içinde elde edilen ürünler, memleketin tarımsal ihtiyaçlarının tamamını karşılayabilmekte-

dir. Petrol ve doğalgaz kaynaklarının ayrıca sözetmeye gerek olmayan önemi, bunun yanısıra madenler ve yeraltı rızıklarının ehemmiyeti, çoğu uzmanın bile tasavvur edebileceğinden fazladır. Buna ilave olarak, kuzey ve güneyde İran'ı zengin denizler çevrelemiştir. Bunlar, gelecekte gıda maddesi ihtiyacının temel kaynakları olabilecektir. Kaldı ki, kendi sanayilerinde en güzel sanat eserlerinden bazılarını vücuda getirmiş ve getirmekte olan bir halkın çalışkanlık ve yeteneği, belki de tüm doğal kaynaklardan, hatta maddî ve yeni sınaî alandakilerden bile daha büyük bir ihsan ve millî servetin temel menbaı sayılabilir.

Binlerce yıl boyunca İran platosunda yaşamış olan halklar, değişik devirlerde bu topraklara yönelmiş çeşitli kavim, kabile ve gruplardan müteşekkildir. Fakat aynı zamanda inkar edilemez bir birlik halinden nasiplenmiş topluluklardır bunlar. İran platosunda insan hayatının belirtileri, yüzbinlerce yıl öncesine kadar gitmektedir. Bu topraklarda, yerleşim birimlerine ait çok eski kalıntılara rastlanmaktadır. Yaklaşık 3-4 bin yıl önce Arya kavimleri bu ülkeye göçtüler. Arya kavimleri, önceki sakinleri kendilerine öylesine çektiler ki, ülke sonraları onların adıyla, yani "İran" olarak adlandırıldı. Sonraki bin yıllarda göçlere ve hicretlere ya da Yunanlılar, Araplar, Türkler ve Moğollar gibi çeşitli milletlerin saldırılarına rağmen İranlıların kavmî hasleti ve ırksal özellikleri bütünüyle ortadan kalkmadı. Gerçi İran halklarına birlik bağışlayan temel hep kültür olmuştur, ırk değil. Nitekim geçmiş yüzyıllarda İran'ın korunması ve birliğinin sağlanmasında Farsça'nın önemi bunun en güzel şahididir. Böylece Batı Asya'nın kalbinde ve Doğu-Batı kavşağı üzerinde özgün halkların görkemli ve güzel bir ülkeye bağlanmalarıyla bir medeniyet meydana geldi. Bu medeniyet, yüzyıllar boyunca sürekliliğini koruyabilmiş ve Doğuyu Batıya bağlayan bir köprü olmuştur. Aynı zamanda, yer ile göğün bağına dayanan; bayağı âlemden kopmak, cennete ve manevî âlem olan feleklere bağlanmak için yol aramayı esas alan evren görüşünün tecelli ettiği bir medeniyettir bu. Bundan dolayı, bir

ifadeyle İran ve onun ihtişamlı kültürü, yalnızca Doğuyu Batıya bağlamakla kalmayan; maddî dünyayı manevî âlemle, fânî dünyayı dâr-ı bekâ'yla ve kara toprağı, bu ülkenin çok kıymetli ve meşhur bir taşı olan fîrûze ile aynı renkteki, fîrûzevâri yüce semayla birleştiren bir köprü olarak isimlendirilebilir.

İran'ın uzun ve inişli-çıkışlı tarihinin incelenmesi, insanı, bu tarihin nasıl sürekli olabildiği üzerinde düşünmeye zorlamaktadır. Arya İran'ı, nasıl olup da bu topraklardaki eski medeniyetlerin yerini almış; insanlık tarihinin ortasındayken ve kâmil bir tarih bilinci taşıyorken Sâsânîler devri, İslamî dönemlere bağlanmıştır.. İran toplumu ve kültürünün İslamîleşmesine etki eden derin bir dönüşümün meydana geldiği kesindir. Toplumsal kurumlar ve sınıflar arasındaki ilişki değişmiş, dua ve ibadet konusunda insanın içinde bulunduğu durum başka bir şekle dönüşmüş ve ibadet hükümleri şekil değişikliğine uğramıştır. Gerçi, özgünlüğünü korumak şartıyla hakikatten başka bir şey olmayan dinin derûnî hakikati, tabii ki hiç batmayan bir güneş gibi daima ışık saçmaya devam etmiştir. Hiç şüphe yok, bu toprakların manevî ve dinî çehresinde yaşanan değişiklik sayesinde ülke tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemden itibaren İran, evrensel bir medeniyetin merkezi haline gelmiş; dünya tarihinde gerçekten uluslararası bir medeniyetin ilk kez ortaya çıkmasında köklü bir rol oynayarak bu geniş medeniyetin eteğinde, düşünürlerinin etkisini ve sanatkârlarının zevkini Malezya ve Bengal'den Kuzey İspanya'ya, hatta Batı Avrupa içlerine kadar yayabilmiştir. Ama İran, aynı zamanda diğer Müslüman milletlerle kardeşlik bağlarını pekiştirmede asla parlak fedakârlığını esirgememiştir.

Henüz tam olarak ikna edici bulunamayan nedenlerle Farsça lisanı doğdu ve İran milleti Arapça konuşan bir millet haline gelmedi. Oysa İranlılar İslam'a derinden inanıyorlardı; hatta İran, tüm Asya'ya İslam'ın ve İslam kültürünün yayılmasında merkez olmuştu. Eski seçkin medeniyetlerin merkezleri olan ve sadece

İslam'ı kabul etmekle kalmayıp İslam medeniyetinin Arap havzasına da giren başka pek çok milletin tersine bir davranış sergiledi İran milleti. İslam tarihinin başlangıcında dâru'l-İslam'a yönelmekle birlikte İslam kültür ve medeniyetinin İran havzasının merkezi olan ve hatta bu medeniyetin Arap havzası üzerinde derin etkiler bırakan topluluk sadece İran milletiydi.

Bu topraklarda Zemahşerî ve Taberî gibi müfessirler; İbn Mace ve Kuleynî gibi muhaddisler; Ebu Hanife gibi fakihler; Gazalî ve Fahruddin Râzî gibi kelamcılar dünyaya gözlerini açtılar. Aynı zamanda Firdevsî gibi büyük şahsiyetler İran'ın kadim tarihini yeniden canlandırdılar ve İran halkları, hiçbir kargaşa ve çelişki hissetmeksizin geçmiş hayatlarına İslam marifeti yolunda devam ettiler. Sühreverdî'nin irfanî hikayelerinde Feridun gibi eski İran şahlarının destanları, halef ariflerin ve hakîmlerin derûnî hayatına bağlandı. İran tarihinin çeşitli devirleri arasındaki süreklilik, İslam çağının büyük mütefekkirleri vasıtasıyla oluştu. Bu, İslamî İran kültürünün en büyük ve en verimli sonuçlarından ve ürünlerinden biriydi. Sohrab'ın ölümü karşısında Rüstem'in tuttuğu matem, şaşırtıcı biçimde Kerbela faciasının çevresinde yerini aldı. İspehbedî'nin ışıkları, Muhammedî nübüvvetin 'mişkât'tan gönderilen nuruna karıştı. İran, İslam maarifi ve medeniyetinin kalbi ve temel merkezlerinden biri haline gelmekle birlikte eski tarihinin hatırasını, kader elinin onun yaşaması için seçtiği yeni manevî dünyanın eteğinde ebedîleştirdi. Yüzyıllar boyunca, uzun geçmişe ilişkin bilinçle tarihinin yeni sayfalarını yazmada büyük bir yaratıcılık ve faaliyet sergiledi. Nitekim bugün dünyanın sayılı medeniyetlerinden biridir. Günümüz dünyasının hayat sahnesinde faal, çok yönlü ve dinamik bir yaşama sahip olmasının yanısıra, bu milletin herbir nesline ışık saçan parlak ve sürekli bir tarihten de nasibini almıştır.

Manevî dünyaların herbiri, toprağa ait insanın tüm hayat devrelerini aydınlatan küllî hakikatten pay sahibi olmasıyla ve belli özellikleriyle İran tarihine ve İran halkının yürek ve düşün-

cesine taht kurmuş; herbiri, bu ülke insanlarının gönlünde ve iç yapılarında yer etmiştir. Çok eski dönemlerde İran kavimleri, ortadan kalkmış Hind-Avrupa dinlerinden birine mensuptu. Bu tür dinlerin en büyük numunesi, hâlâ yaşayan Hindu dinidir. Dine özgü bu alandan, kadim İran'ın muslihi ve peygamberi olan Zerdüşt ortaya çıkmış ve özel bir din getirmiştir. Bu din, Hind-Avrupa dinlerinin küllî havasını korumanın yanısıra kendine has özellikler de taşıyordu ve dünya tarihinin büyük dinlerinden biri olarak ün kazanabilmişti. Ağırlıklı olarak Sâmî tevhid dinleriyle Hind-Avrupa maneviyatı arasında bir köprü gibiydi. Zerdüştîler, Zerdüşt adındaki tarihî bir şahsiyete inanmıyorlardı yalnızca; çeşitli devirlerde başka büyük zâtların da insanları ıslah için Allah tarafından böyle bir makamla gönderildiğini kabul ediyorlardı. Fakat her halükârda, *Gât*'ları söyleyen ve İranlıların dinî hayatını derinden etkisi altına alan Zerdüşt, efsanevî değil, tarihî bir şahsiyetti. Mazda dini, bin yıl önce kadim İran'ın medeniyet ve kültürünün temelini oluşturmuştur. Aynı zamanda, Babil ve Yunan dinleriyle karışmış güneşe tapma gibi diğer önemli dinî hareketler; sonra maneviyat; daha sonra da Mazdek dinindeki dinî düşünceyle karışmış siyasî hareketler, birbiri ardınca İran'da boygöstermiş ve Zerdüşt dininin koca ağacını kökünden kesememiş, ama sarsmıştır. Nihayet Zerdüşt dini Sâsânîler asrında inanç ve düşünce bakımından yeni bir kisveyle ortaya çıkmış ve Zervânî adı altında eski inancını bu kez bir felsefe ve dünyagörüşü elbisesi içinde sunmuştur. Bu din, yeni haliyle düşünce alanında, *Bundehişn*, *Şigend Gumânik*, *Yeçâr* ve *Dinkert* gibi önemli eserler vermiştir. Sonraları İranlıların dini olarak ömrünü tamamlamış ve yerini İslam'a bırakmıştır.

Manevî hayatlarını ihya arayışı içinde olan, hatta Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden çok önce semavî bir kurtarıcının ortaya çıkmasını bekleyen İranlılar, din-i mübin-i İslam'ın zuhuruyla manevî, fikrî ve toplumsal hayatlarını yeniden canlandırabildiler ve eski medeniyetin eteğinde yeni bir bina oluşturabildiler. Bazı

Batılı tarihçiler ile onları izleyerek aynı şeyi tekrarlayan reformist Doğuluların söylediğinin aksine, İran milleti gönülsüzce ve kılıç zoruyla İslam'a girmemiştir. Çünkü bir avuç savaşçı ve askerin, Tîsfûn'dan Merv'e kadar uzanan geniş bir ülkedeki on milyon insanı kılıç zoruyla yeni bir dinin dünyasına soktuğu yaklaşımı kabul edilemez. Bu fikir, ancak bu insanların çözülmüş, imansız ve değişken mizaçlı olmaları halinde doğrudur. Oysa kadim İranlılar, diğer kavimler arasında mukaddesata iman ve itikad konusunda derinlik sahibi olmalarıyla şöhret bulmuş; hatta düşmanları, İran kavminin, din ve medeniyetinin temellerine böylesine bağlı olması karşısında hayrete düşmüşlerdir.

Şu halde kabul etmek gerekir ki, İranlılar, genel olarak bâtınî eğilim ve kalbî bir ilgi ile İslam'a inandılar. Bu, tarihin de şahitlik ettiği gibi tedrici olmuştur. İranlıların İslam'la, Peygamber-i Ekrem'in (sav) hayatta bulunduğu dönemlerde Yemen'deki ilk temasından, İslam'ın İran'ı tam olarak ele geçirmesine kadar geçen süre üçyüz yıldan uzun sürmüştür. Bu zaman zarfında, bu yeni semavî mesaj İranlıların ruh ve düşüncesinin derinliklerine işlemiş ve İran topraklarında yaşayan halkların hayatında yeni bir dönem açmıştır; ilmî, felsefî ve edebî bakımlardan kadim İran tarihinin en parlak devirleri sayılan bir hayattır bu.

İslam tarihinin ilk yüzyıllarında, Muhammedî dine inanan İranlıların çoğunluğu Sünnî idi. Naklî ilim dallarının birçoğunun temelini atmış, Ehl-i Sünnet'e ait dinî ilimler ve İslam maarifi konusunda da öne çıkmışlardı. Nitekim Ehl-i Sünnet'in hadis ilminin temeli olan altı *Sahih*'in sahipleri İranlıydılar. Bu dönemlerde, İranlı büyük şahsiyetlerin düşünceleri ilk kez doğrudan yeni dünyalarla temasa geçti. İslam'ın İranlı mütefekkirleri, Afrika'nın siyah ırktan halklarının fikrî ve manevî hayatında etkili oldular. Doğuda ise kader eli İranlıları seçmişti. Artık İranlılar, hem İslam kültürünü Altay dilini konuşan milletlere taşıyacak ve Türkler ile onların komşusu olan kavimlerin hayatını bütünüyle değiştirecekti; hem Çiştî, Sühreverdî ve Kâdirî hanedanının fert-

leri gibi marifet büyüklerinin aracılığıyla İslam'ı Asya'nın doğusuna götürecekti; hem de Endonezya ve Malezya'dan Hind yarımkıtasına kadarki ülkelerde yaşayan yüzmilyonlarca müslümanın manevî ve sosyal hayatını, bir daha manevî hayatları İran'dan hiç ayrılmayacak biçimde değiştirecekti.

İranlılar, İslam dünyasının medeniyetini oluşturmaya ve bu geniş dünyada hakim olan Ehl-i Sünnet'in dinî maarifini ortaya çıkarmaya katılmanın yanısıra, başından beri nübüvvetin ailesine ve ehl-i Beyt'e aşk besliyorlardı. Hak Peygamber'i arama yolunda Hicaz'a doğru yola koyulan ve İslam diniyle müşerref olan ilk İranlı, yani Selman-ı Farisî, peygamberlerin sonuncusunun kendisi hakkında "Selman, Ehl-i Beyt'imizdendir" buyurduğu bir iftiharı taşıyordu. Nübüvvetin ailesine aşk duyulması, o Server-i Kâinat'ın pek çok evladının İran'a gelmesine vesile oldu. Kader eli, onun sekizinci hücceti ve evladı olan Hz. İmam Rıza'yı İran'ın kucağında toprağa verdi.

İran, başlangıçtan itibaren Şia'nın merkezi oldu. Kuleynî ve İbn Bâbûveyh gibi Oniki İmamcı Şiî maarifinin büyükleri de bu diyardan çıktı. Hatta Ebu Hâtem-i Râzî, Hamiduddin Kirmanî ve Nasr-ı Hüsrev gibi İsmailî Şia'nın büyük mütefekkirleri, İran şehirlerinde eğitim almış; birçoğu da yüksek ilmî makamlara ulaştıktan sonra Mısır'a ve Fatımîlerin diyarına hicret etmişlerdi. Şia, tecelli zemini buluncaya kadar İran'ın çeşitli bölgelerinde tıpkı külün altındaki ateş gibi yüzyıllar boyunca gizli kaldı. Moğolların ani saldırısından sonra tasavvuftan bazı kişilerin yardımıyla, ayrıca meydana gelen köklü dönüşüm ve siyasî ortamın da etkisiyle gelişti. Safevî hanedanının İran'ı istilası ve Oniki İmamcı Şia mezhebine dayalı olarak millî birliğin yeniden sağlanması, bu ülke insanlarının hayatında yeni bir dönemi başlattı.

Çeşitli dinî ve manevî dünya görüşlerinin İran topraklarında yayılmasıyla birlikte geçen bu uzun tarihin tüm devirlerinde, İran kültürünün oluşum ve çekim gücü, aynı zamanda da asilliği, bu kültüre hakim manevî temellere yönelinmesi sayesinde sapasağ-

lam yerinde kalmıştır. Bu çağların tamamında İran, hem doğuyu batıya ve kuzeyi güneye bağlayan bir köprü konumundaydı; hem de uzak ve yakın dünyalara ışık ve ısı bahşeden, onların manevî hayatlarını ısıtıp yumuşatan parlak bir güneş gibiydi. Kadim dönemlerde İran, Hind'le ve onun Babil ve Mısır gibi batılı büyük medeniyetleriyle fikir, sanat ve iktisat alışverişi içindeydi. Bu güzergâhta, kadim Mısır'ın musiki gamları ve Babil'in astronomisinden, Hind'in tıbbına kadar kültürel unsurların çoğunu öğrenmiş; buna karşılık bu ülkeleri, ülke idaresine ilişkin âdâptan ve şehirler siyasetinden, mimari ve zenaat tekniklerine kadar pek çok konuyla tanıştırmıştı.

Sâsânîler döneminde Mani dini, Zerdüştî, Budist ve Hıristiyanî fikirler arasında bir ahenk sağlamanın yanısıra, kendisi de geniş bir alana yayıldı. Nitekim birkaç yüzyıl öncesine değin bu dinin doğrudan izleri, Çin'in batısından Fransa'nın güneyine kadar görülebiliyordu. Bu dönemin sanatı da dünyanın en uzak noktalarına yolculuk yapmıştır. Bu sanatın izleri, şaşırtıcı Kiyoto müzesinden, yani Sochin'den, İtalya ve Fransa'nın birçok tarihi binasına kadar pek çok yerde ayakta kalmıştır. Ülke yönetimine ve divan uğraşılarına ilişkin âdâp, Emevî ve Abbasî hilafet sistemini güçlü biçimde etkisi altına aldı. İslam hilafeti vesilesiyle batıda da etkili oldu. Kur'anî vahiyden kaynaklanmış olan İslam irfanı alanında İran'da büyük ve çok kıymetli şeyhler ve önderler ortaya çıkmış ve bu parlak yıldızlar, sırayla dünyayı aydınlatmışlardır. Nitekim bu diyarın Hallac, Cüneyd, Şeyh Ebu Said Ebu'l-Hayr, Hâce Abdullah Ensarî, Senâî, Attar, Mevlânâ ve Şebisterî gibi ariflerinin; ya da Sa'dî, Hâfız, Câmî ve diğerleri gibi sûfî meşrep şairlerinin sözleri ve yazıları, birçok kavmin manevî hayatını kökten değiştirdi. Hatta çok sayıda milletin edebiyat tarzını bütünüyle değişikliğe uğrattı ve yazılı olmayan edebiyat dallarının bir kısmında, yazılı edebiyatın doğmasına yolaçtı. Aşıkâne bir edebiyat olarak, ortaçağların batısının tozlanmış aşkını ve edebiyatını etkisi altına aldı.

İran'ın hep aslî ocağı olduğu İslam felsefesi de, hem Hindu ve Budist kaynaklardan Yunan ve İskenderiye'nin düşünce havzalarına kadar çeşitli düşünceleri kendine çekti; hem de büyük bir felsefî ağaç olarak kalın dallarını doğuya ve batıya uzattı; Bengal ve Fransa gibi birbirinden çok uzak dünyaların fikrî alanlarına gölgesi düştü; parlak ve seçkin fikirlerinin hakimiyeti yüzyıllar boyunca pâyidar kaldı.

İranlılar, çok sayıda Arapça eser yazmakla kalmadılar, İslam'ın mukaddes vahiy diline ait kuralların tedvininde de esaslı, etkin biçimde katılımcı ve yapıcı bir pay sahibi oldular. Nitekim İslam maarifinin diğer dallarında da Arap, Türk, Hind ve öteki kavimlerle işbirliğine girmişlerdi. Bu maarifte, özellikle de başında felsefenin geldiği aklî ilimlerde öylesine derinlik kazanmışlar ve o kadar yüksek ve değerli bir yer edinmişlerdi ki, bütün İslam milletleri, hatta büyük bir düşünür ve zeka timsali olan ünlü Arap tarihçisi İbn Haldun, İran'ı bu ilimlerin asıl doğum yeri olarak kabul etmişlerdir. Dünyanın çeşitli bölgelerindeki hükümdarlar ve büyük şahsiyetler, İran'ın bu alanlardaki hizmetlerini çok değerli sayıyor ve bu diyarın düşünürlerini, öğretmen ve tabib olarak ya da devlet idaresine ait diğer meslekler için biraraya getirmeye ve eğitim vermelerini sağlamaya çalışıyorlardı.

Bu hakikat, tabiat ilimleri ve matematik konusunda da geçerlidir. İranlılar, başka milletlerin ilimlerini öğrenmekten kaçınmadılar. Nitekim Cündî Şâpûr üniversitesinde Hipokrat, Galen ve Hind'in tıbbı ile Hind ve Babil'in astronomisi yanyana okutuluyordu. Bu haslet, özellikle İslamî dönemlerde zirveye ulaştı. Bunun nedeni, İslam'ın, kendisini tüm dinlerin ve onların hakikatlerinin varisi görmesi ve nereden gelirse gelsin bilgi toplamayı teşvik etmesidir. Nitekim İslam Peygamberi (sav), müslümanları, ilim talebi için Çin'e kadar yol katetmeye bile davet buyurmuştur. İslamî dönemlerde, kısa bir süre içinde müslümanlar Hind, Yunan, İskenderiye, kadim İran ve hatta Çin'in bilgilerini İslamî maarifinin eteğinde biraraya getirerek İslamî ilimlerin temelini

güçlü biçimde attılar. Bu konuda, Harezmî, Râzî, İbn Sina ve Birûnî gibi yine İranlı mütefekkirlerin o kadar büyük payları oldu ki, bugüne kadar bu isimler, bilim semasının parlak yıldızları arasında sayılmışlardır. Hatta bu şahsiyetlerin anısına ayın bazı kraterlerine onların isimleri verilmiştir. Bu büyük insanların ve başka birçok İranlı ve İslam düşünürlerinin ortaya koydukları faaliyetler, ilim ve felsefede başka bir alan meydana getirdi; doğu ve batının fikrî hayatını güçlü biçimde etkiledi ve gidişatını değiştirdi.

Bu konu, sanayi ve teknik alanında da görülebilir. İran müslümanları, kâğıt yapımını Çinlilerden öğrenip Suriye ve Mısır'a aktardılar. Bu önemli buluş Avrupa'ya buradan ulaştı. Eski zamanlardan beri İran'da iyice gelişmiş olan çeliğin yüksek ısıda işlenmesi ise Suriye'de ünlü kılıçların yapımına vesile oldu ve çelik sanayiini değiştirdi.

Söylenecek şey çok, ama sözü açma imkanı sınırlıdır. Yine de hep hatırlatmak gerekir ki, İran çağlar boyunca, âlem-i kuds'ün hakikatini bilmekle irtibatlı en ince irfanî ve felsefî meselelerden, tarım ve madenlerin çıkarılıp işlenmesine kadar birçok alanda hem Çin ve Hind'den başlayarak Mısır, Yunan, Bizans ve Roma'ya kadar komşu kavimlerin mirasını, tecrübelerini ve görüşlerini kabul etmiş; hem de kendisi, düşünce, bilgi ve sanat dalgalarının en güçlüsünü insanlığın medeniyet denizinin en uzak sahillerine kadar genişleten bir merkez haline gelmiştir. Galiba İran kültürünün bu bariz hasletinin en şaşırtıcı örneği, Arapların ilk taşıyıcısı olduğu İslam vahyini kabul etmesidir. Bu semavî mesaj onların eliyle İran'a ulaşmıştır. Fakat bu yeni din, İranlıların varlığının derinliklerine öylesine etkide bulunmuştur ki, sonraları varlıklarından dışarı sızanlar, sıradan anlamıyla İslamî değildir sadece, aynı zamanda İslam medeniyetinin en seçkin tezahürlerindendir de. İranlılar, İslam vahyini kabul ettikten sonra tüm doğu milletlerine İslam kültürünü yayan bir merkez olmuşlardır. Bu insanlar, İslam vahyinin ruhunu kendilerine çekmiş ve İslam

sanatı ile düşüncesinin en büyük şaheserlerinden bir bölümünü meydana getirmişlerdir. Geçmişte olduğu gibi bu dönemlerde de, ama belki de daha evrensel bir şekilde İran, sanki âlemlerin Rabbinin onun için tayin ettiği bir vazifeyi ifa etti. Yani hem doğu ile batı arasında, hem de toprakla pâk âlem arasında köprü oldu. Aynı zamanda, ona ait en derin düşünceler ve sanat eserlerinin, dünyanın çeşitli bölgelerini sardığı bir merkez haline geldi.

İran tarihinin oldukça inişli ve çıkışlı tüm yüzyıllarında ve çeşitli dinlerin bu ülke insanlarının kalp ve düşüncelerini istila etmesine rağmen İran kültürünün içinde yüce ve derin hasletler, firûzevâri seması gibi ebedî olarak yerinde kalmıştır. Meşiyet-i İlahî'nin, tarihin her döneminde İranlıların kurtuluşu için vesile kıldığı dinler, mahiyetleri itibariyle birbirlerine uygun olacak şekilde bu hasletleri teyid etmişler ve ona yeni bir hayat vermişlerdir.

İnsanın fıtrî hasletleri, karakteri ve huyu gözönünde bulundurulduğunda doğal bir şey olan çatışmalara rağmen kadim İran'da çeşitli dinlerin çok sayıdaki izleyicisi birarada barış ve sükûnet içinde yaşıyordu. İslamî dönemlerde dinler arasında en köklü ve aynı zamanda en yumuşak manevî birlik kuruldu. Hakikatin nesnelerde (a'yân), çeşitli bedenlerde (kâlıb) ve değişik örneklerde tecellisinin külliyetiyle ilgili kavramlar, bu toprakların arifleri ve tarikat şeyhleri tarafından açıklandı. Nitekim bunların en büyüklerinden biri olan Hâfız şöyle buyurmaktadır:

Tekke ile meyhanenin aşkı arasında fark yoktur,
Nerede olursa olsun sevgilinin yüzü ışık saçar.

İrfanın efendisi ve Farsça Kur'an'ın şairi Mevlânâ da şöyle demektedir:

Yaratılış farklılığı isimden gelir,
İsim gittiğinde ise sessizlik çöker.
Baktığın yerden dolayı ey insan,
Mü'min, Mecusi ve Yahudi arasındaki fark.

İran insanının derûnî kulağı hep gayb âleminin nidasını dinlemekle; göz ve kalbi de âlem-i kuds'ün hakikatlerini müşahede etmekle kalmamıştır sadece, mânâ âlemiyle bağlantılı olarak, daima diğer semavî dinlerin karakter ve meşruiyetine ilişkin hakkın küllî korumasına ilgi duymayla da içiçe olmuştur.

Mânâ âleminin hakikati, kendisini zelil âlemin sakinlerine sembol ve temsil diliyle gösterir. Her medeniyet ve millette, onların hal ve psikolojilerine uygun bir dille konuşur. İran'da galiba cennet âleminin en önemli temsili 'nur' olmalıdır. Bu temsil, İranlıların kalbine öylesine yerleşmiştir ki, dış ve iç dünyalarını doğumdan ölüme kadar belirlemekte ve psikolojileri üzerinde derinlemesine etkide bulunmaktadır. Mazda dininin temeli de işte bu 'nur'du. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah Teala da kendisini göğün ve yerin 'nur'u olarak isimlendirmektedir. Bütün âlem, Allah'ın nurunun tecellisidir. Nihayet âlemin zuhur etmesi, O'nun nurundan başka bir şey değildir. Şeyh Mahmud Şebisterî, bununla ilgili olarak şöyle buyurmaktadır:

Tüm âlemi, Hakk'ın nurunun parıltısı bil,
Ama içindeki Hak ortaya çıkmaz, gizlenir.
Hakkın nuru aktarılmayıp intikal etmedikçe,
İçinde bir değişim ve dönüşüm nasıl meydana gelir.

Âlem, Hakk'ın, kendi nuru vasıtasıyla kendisine tecelli etmesinden başka bir şey değildir. Kâinâtın güzelliği de işte ilahî nurun bu tecellisinin sonucudur:

Tecelligâhın kaydından âzâde, Cemâl-i Mutlak'tır O,
Kendi nuruyla kendine zâhir olandır O.

İran kültürünün, hep manevî sahadan yararlanmış olmasının yanısıra, nurun önemine ve İranlıların tüm hayatı üzerindeki sembolik anlamına olan ilgisi, en derin irfanî ve felsefî hakikatlerden, cismanî sanatlara ve mimariye, hatta günlük yaşama kadar tüm alanlara ışık tutmuştur.

Nur âleminin temsiline ve kadim İran hikmetinin ihyasına dayanan Sühreverdî'nin 'hikmet-i işrak'ının, İran'da İslamî irfan ve hikmetin eliyle yaygınlaşması; ayrıca İran'ın fikrî ve manevî hayatını son sekiz yüzyıldır etkisi altına alması tesadüfi değildir.

Sevgili'nin yüzündeki ışıltı, gayb âleminden, bu bayağı âleme doğru süzülmekte ve cennet âlemine doğru gidecek insanın yolunu aydınlatmaktadır. Bu da İran kültürünün özelliklerindendir. Nitekim manevî âlem ve maddî âlem arasındaki, yahut kadim İran'daki deyişle cennet ve dünya arasındaki farklılık daima İranlıların ilgisini çekmiştir. Melekût, melekler âlemi, Mazda dininde hayatın temel gerçekliği idi; hatta diğer dinlere belirgin bir biçimde nüfuz etmişti. Oysa âlem-i melekût, İranlı İslam düşünürlerince hep bu bayağı dünyanın ve onun suret ve şekillerinin kaynağı sayılmaktaydı.

İranlılar, maddî âlemdeki varlıkların varlığını teyid etmekle birlikte, mülk âleminin veya bu bayağı âlemin suretlerinin, yüce âleme ait hakikatlerin gölgesi olduğuna ve üstün dünyanın da o âlem-i melekûtla birlikte bulunduğuna inanıyorlardı; çok eski zamanlardan beri bu ülke insanların âlem-i aynî ile ilgili görüşünü belirleyen de işte buydu:

Âlemde görünen ne varsa,
Sanki o dünyanın güneşinden bir yansımadır.
O âlemden hissedilenler bir gölge,
Bu bir çocuk, o ise dadı gibidir.

Melekût âlemi ile onun yere düşen gölgesi arasındaki farklılığa duyulan bu ilgi, İran kültüründe başka bir şekilde de tezahür etmiştir. Bu, büyük ariflerin en güzel izahlarla sözünü ettikleri 'suret' ile 'mânâ' arasındaki farklılıktır. Bu hakikat, insanların günlük hayatında ve birbirleriyle ilişki tarzlarında tezahür etmektedir. Sözkonusu âlemin gerçeklikleri, görünümleriyle sınırlı nesneler ve o gerçekliklerin sureti değildir sadece. Her suretin bir mânâsı; her 'dış'ın bir 'iç'i; her tecelli yerinin de bir menşei ve

zuhur edeni vardır. Suret, zuhurun zorunlu sonucu olmakla birlikte, her şeyin hakikati, onun mânâsını kavramanın gereğidir. Marifetin ve saadete ulaşmanın gereği, suretten mânâya seyirdir:

Sineyi suret nakşından temizle,
Mânâya yönelt bu aynayı,
Ki sinen, mânâ hazinesi olabilsin,
Aynan, marifet nuruna gark olabilsin.

Suret ve mânâ arasındaki farklılık, İran topraklarındaki irfanî görüşün temel marifet meselesi bakımındandı. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, o irfan deryası işte bu temele oturmuştu. Nitekim şöyle buyurmuştur:

Biraraya getirmek sureti böyle derin bir mânâyla,
Mümkün değildir hiç kimse için o ulu padişahtan başka.

İran kültürü, suret ve mânâ arasında başka bir şekilde daha bağ kurmuştur. Bu, zâhir ile bâtını birbirinden ayırmaktır. Her gerçekliğin bir zâhiri, bir de bâtını vardır ve sırf zâhiri bilmekle hakikatin tamamı anlaşılamaz. Mutlak hakikat, zuhur eden bâtındır. Fakat ehl-i basiret açısından zuhur, bâtının dışında bir şey değildir ve hem zâhir, hem de bâtın âlemini kapsayan geniş bir gerçek varlıktır. Varlığın vahdet temeli, İran kültürünün manevî kutbu ve mihveridir. Bu, İslam irfanının temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda da İran'ın eski dinlerindeki ilkelerden biri sayılmaktadır.

İslam inancının temeli olan tevhid ilkesi, büyük şahsiyetler tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Bir tek O vardır ve O'ndan başka hiçbir şey yoktur,
Vahdehu lâ ilâhe illâ hu.

Zâhirin tecelli eden bir şey ve sonuç itibariyle de bâtının kendisi olduğunu kabul eden bu vahdetin yanısıra, bilginin ilk aşamasında ve insanın onun çevresindeki gerçekliklerle günlük

karşılaşmasında zâhir ve bâtının birbirinden ayırılması temel konudur. Şia bu ilkeye dayanır. Zâhirden bâtına doğru gitmek olan tevili marifetin anahtarı sayar. Zâhirî âlemin elbisesi karşısında bâtının önemine yönelerek gizleme ve takiyyeyi vurgular. Lâkin bu derûna bakış ve zâhir ile bâtını birbirinden ayırma, eski zamanlardan bu yana İranlıların kültür özelliklerinden olmuş; birbirlerine davranış tarzlarında, başkalarının konuşma ve düşüncelerine tahammülde, fikir ve beyan metodunda ve sanat eserlerinin yaratılmasında derin etkisini göstermiştir. Aynî ve derûnî varlığın mertebelerini nazar-ı itibara almaksızın; bâtın âlemini örtülü tutan, ama aynı zamanda zâhir âleminin önemine iltifat sayesinde bâtın âlemine kavuşmanın vesilesi sayılan zâhirî hicapları gözönünde bulundurmaksızın İran kültüründen sözedilemez. Belki de İran'ın manevî kültürünün kalıcı ve sürekli olmasının sırlarından biri, tüm dış etkenlere karşın çağlar boyunca işte bu bâtın ve derûnun korunmasıdır. Nitekim bu, hayat, düşünce ve sanatın harici sureti ve zâhiri üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Fakat bu etki, bazı devirlerde İran kültürünün mahiyet ve özellikleriyle uyuşmamıştır. Bu kültür, işte böyle durumlarda derûna sığınmıştır.

Zâhir âlemi, bâtın âleminin tecelligâhı olduğu kadar, bayağı dünya da pâk âlemin aynasıdır. Tabiat ve onun tecelli yerleri, beraberinde insan için manevî bir mesaj taşır. İran topraklarının insanı, ister kadim dönemlerde, ister İslam çağında olsun; gök, yer, dağ, çöl, ova ve denizi sadece tabiat âleminin çeşitli yönleri ve insan hayatı için gerekli unsurlar olarak görmemiş, tabiat âlemi ile insan arasındaki manevî bağ olarak da gözönünde bulundurmuştur. Bu, geleneksel İran düşüncesinin görkemli fikirlerinden birinde, yani âlem-i kebir ile âlem-i sağir'in beraberliği düşüncesinde özetlenen bağın ta kendisidir. *Gök*, mânâ âleminin tecellisi; *güneş*, ilâhî akıl konumunda; *ağaç*, varlık mertebelerinin sembolü; bazı *dağlar*, *çöller*, *nehirler* ve *göller* de Allah'ın kudretinin tecelligâhı olarak kabul edilmiştir. Genel olarak, uyanık bir göze

görünen tabiatın tecelli yerleri, onları Yaratanı, yani Allah'ın celal ve cemalini hatırlatmaktadır. Nitekim Sa'dî de şöyle buyurmuştur:

Herşeyin yaratılışı, kalbin Rabbını ikaz eder,
Rabbini ikrar etmeyen hiçbir kalp yoktur.
Bütün bunlar, varlığın kapısı ve duvarı üzerindeki şaşırtıcı nakıştır,
Kim Seni düşünmezse duvar üzerindeki nakış gibidir, silinir gider.
Dağ, deniz ve ağaçlar; hepsi tesbih halindedir,
Bütün dinleyenler anlayamaz bu esrarı.

İran kültürünün özelliği, asırlar boyunca insanın, kıyısında yaşadığı güç ve çetin doğal çevreye rağmen tabiatın unsurlarıyla ülfet ve muhabbet içinde hayatını sürdürmesi biçiminde tezahür etmiştir. Yaşam çevresiyle ahenk içinde olunarak; tabiat hayatına ve mahlukatın hayatındaki hareketliliğe özel bir dikkat gösterilerek; "su, rüzgar, ay, güneş ve gök"ten sonuna kadar yararlanırken aynı sevgi dolu yaklaşım sergilenerek; diğer mahlukatın haklarına riayet edilerek en şaşırtıcı sulama, mimari ve şehircilik düzenleri meydana getirilmiştir. İrfanî açıdan, ancak tabiata aşk beslenerek en üst mertebeye çıkılabileceği ve yücelinebileceği fikrine dayalı olarak tabiatla kurulan bu ülfet ve bağ, İran kültürünün her zamanki karakteri olmuştur. Fakat Batı medeniyetiyle yer değiştirdikten sonra bu özellik bazı kentliler tarafından unutulmaya terkedilmiştir. Çünkü bu medeniyet, bir tek yönde, tabiatın her boyutuyla istila edilmesi ve sömürülmesi hissi yönünde oluşmuştur. Lâkin sözkonusu haslet, öylesine sağlam ve köklüdür ki, temeli İran insanının varlığıyla yoğurulmuştur. Bu hakikat, bu kültüre inanan kimselerin gönlünde hep aşikâr olmuştur:

Senin güzel yüzün, aynaya yansıyan bir tecellidir,
Bütün bu nakış, evham aynasına düşendir.
Görünen bütün bu mey ve nakış yansımaları,
Sâkînin yüzünün kadehe düşen parlaklığıdır.

Bütün olguların ilahî hikmet ve kudretin nişaneleri ve âyetleri olduğu bir âlemde insanın özel bir sorumluluğu ve görevi vardır. Hayatı mukaddestir. Varlığı özel bir değer taşımaktadır. Bunun nedeni, bu bayağı âlemde özel bir misyonu üstlenmiş olmasıdır. İster bir efsane olarak Kiyumers'in kurbanlığı biçiminde, ister insan-ı kâmil çevresinde irfanî değerlendirmeyle olsun, İran maarifi ve hikmeti, insanı daima Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve varlıklar arasında denge sağlama ve bu dengeyi korumanın sorumlusu olarak görmüş; onun hayatı için özel bir anlam ve değere kail olmuştur. Bazı medeniyetlerde uhrevî hayata dünyevî hayattan daha fazla ilgi gösterilmiştir. Hatta bu dünya hayatının geçiciliği öylesine vurgulanmıştır ki, bu medeniyetlerin manevî mesajını yorumlayanlardan bir grup, bu dünyadaki insan hayatının önemini, onun gelecek üzerindeki ve insanın, ebedî âlemi demek olan yarını üzerindeki etkisini temelden inkar etmişlerdir. İranlıların manevî hayatını etkisi altına alan temel dinler, yani Zerdüştlük ve İslam dini, bunun aksine, insanın manevî ve maddî ihtiyaçları arasında itidal sağlamayı ve ahenk kurmayı vurgulamıştır. İnsanın cismanî hayatındaki davranış ve hareketinin, ruhanî hayat ve bu hayatın öteki âlemdeki akıbeti üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir. Zerdüşt dini, ahlâkî temellere dayanıyordu. İslam ise insanın Allah'ın huzurunda tüm amellerinden sorumlu olduğunu söylemektedir. İnsan, insan olmaktan kaçamaz ve insan olmanın sorumluluğunu, erişkinlik dönemlerinden hayatın son anına kadar hep omuzlarında taşır. Çünkü insan, 'elest'te Rabbiyle ahid ve misak yapmıştır. Bu ahid, yaratılıştan bile öncedir ve insanın, mebde' ve hilkatle ilgili olarak karakter ve şahsını tayin edicisidir:

Dedim: Bu câm-ı cihanhüma sana ne zaman verildi ey hakîm?
Dedi: Bu gökkubbe oluştuğu gün..

İran kültürü, insanın insan olmasını, onun bu konuyla ilgilenmesinde görmüştür hep. Çünkü insan, beşerden daha üstün ve

sırf toprağa ait bir varlıktan daha yücedir. İnsanın tanımı, onun yücelik arayışındadır ve hedefi, hakikate ulaşmaktır. Bu kültürün karakterinde gizli bulunan insanseverlik duygusu, geçici duygulara dayalı değil, zemin ve zamanda hüküm süren hakikate yaslanmaktadır. Bu, insanı sorumlu bir varlık yapan, hayatına nihaî bir değer bahşeden ve davranışlarını ahlâktan ve manevî ilkelerden ayrılmaz kılan 'elest' ahdindeki misakın ta kendisidir. İşte bu vazife, insan olma emanetinin yüküdür. Bu, ağırlığını gök ve yerin kaldıramadığı ve yüklenemediği bir emanettir. Sadece insan, 'elest' sözünü vererek o ilahî emaneti kabul etmiş ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve temsilcisi olmuştur:

Gök, emanet yükünü kaldıramadı,
Deli 'ben' adına kura çekildi.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de İran tarihi boyunca dinin hayattan ayrılmamasıdır. Bu önemli noktada Zerdüşt dini ile İslam arasında yine tam bir ahenk vardır. Her ikisi de ruhbanlıktan uzak kalarak dinî ve manevî hayatı insanların günlük yaşantısı ile içiçe geçirmiştir. İran kültüründe, tevekküle, yani işleri ilâhî irade ve meşiete bırakmaya önem verilmesine karşın, kullar tarafından bir gayret ve çaba gösterilmesi de mukaddes ve etkin kabul edilmiştir. İnsanın, hayatını kazanma ve maişet meseleleri için çabalamasına ve gayret göstermesine, dünyevî huzuru sağlamaktan öte uhrevî bir mükâfat takdir edilmiş, dinî bir değer ve makam biçilmiştir. Hikmet ve marifetin büyükleri, tevekkülü, parmağını bile kıpırdatmama ve işsiz güçsüz olma mânâsında değil, insanın ameli ve ortaya koyduğu çabası sırasındaki dayanak noktası mânâsında anlamışlar. Nitekim Mevlânâ şöyle buyurmaktadır:

Tevekkülle devenin dizini bağla.

İnsan, meşiet-i ilahî üzerine doğuyor, yaşıyor ve ölüyor olmakla birlikte, özgür bir varlıktır. Dinî, manevî ve ahlâkî sorum-

luluğu da işte bu özgürlüğe dayanmaktadır. İnsan, maddî etkenlere veya tarihin akışına ve tarihin determinizmine ya da gezegenlerin ve galaksilerin hareketine tabi olmaya mahkum değildir:

Feleği kınayıp durma,
Artık inatçılığı bırak,
Çünkü yıldızını karartan sensin,
Felekten kendin için iyi bir talih bekleme.

İran kültürü insanı hiçbir zaman tarihsel zorunluluk zindanına ve dışsal âlemin determinizmine terketmemiştir. Çünkü daima onda mânâ cevherini görmüş ve onun özgürlüğüne inanmıştır. Bu, sınırlı ve zahirî anlamda bir özgürlük değil, sorumlulukla içiçe bir özgürlüktür. Hedefi, özgürleşme makamına ulaşmak, bağımlılığı terketmek ve her türlü sınırlamanın kaydından kurtulmaktır. Bütün bunlar, âlem-i kuds'ün kuşu olan insan ruhunu maddî dünyanın darlığında hapse atmakta ve zincire vurmaktadır. İnsanın yapısında ilâhî nurdan bir kıvılcım gizlidir. Bu nedenle görevi, varlığının üzerindeki nefsanî katmanın külünü temizlemek, bir kenara çekmek ve o kıvılcımın yardımıyla bütün varlığını tutuşturmaktır. Böylelikle onun ışığında özgürleşebilecek ve âdeta bir mesih gibi, başkalarının gizli ruhunu da canlandırıp uyandırabilecektir:

Ruhu'l-Kuds'ün feyzi yine medet buyurursa
Başkaları da yapar, Mesih'in yaptığını.

İnsan özgür bir varlıktır. Fakat bu özgürlük, kendi fıtratına yönelmeye; içsel ve dışsal emanet ile sorumluluk yükünü kabul etmeye bağlıdır. Bunun gerek şartı ise özgürlüğü özgürleşmeye ve kurtulmaya dönüştürmektir.

İran kültürü, hiçbir zaman hakikati güzellikten ayırmamıştır. Tam tersine, hakikatin en derin tecellisini cemal'de bulmuş, güzelliği mânâ âlemine doğru bir mirac kabul etmiş, cemal'e yönelmemeyi bir tür ölüm ve yokoluş saymıştır.

Cânânın cemali olmadan cânın cihana meyli yoktur,
Kim buna gerçekten sahip değilse, öteki de yoktur.

İranlıların geleneksel hayatının hemen hemen bütün yönleri, güzellikle içiçedir. Nitekim hayatın ve çalışmanın en basit araçlarından, usturlap gibi en dakik bilimsel alete kadar tüm nesnelerin planlanmasındaki güzellik unsuru ve süslemeler tecelli etmektedir. Asya'nın diğer geleneksel büyük medeniyetlerinde olduğu gibi İran'da da sanat asla hayattan ayrılmamıştır. Hatta sanat, hayat demektir; hayat da güzelliğin hayatın tüm alanlarında tecelli etmesidir. İran kültürünün, bu topraklarda yaşayan insanların güzellik, lütuf ve cemal karşısındaki âşk ve tutkusundan nasip alamadığı asla düşünülemez. İşte bu nedenle sanat, bu kültürün en önemli tezahürlerinden biridir. Görsel sanatlardan, en edebî ve soyut hakikatlarle uğraşan söz sanatlarına ve şairliğe kadar bir dizi sanat dalıdır bu. Belki de, doğu ufkunda güzelliğin, hakikati ispatlayan şeyin ta kendisi olduğu ve birçok konuda şiirin, mantıkî çıkarımın yerini aldığı ve derûnî bir mantık haline geldiği söylenebilir. Buna ilave olarak, manevî, derûnî, dışsal ve görsel güzellik, İran kültürü açısından birbirinden ayrılamaz. Sûret âleminde 'hüsn', mânâ âlemine ulaşmak için bir vesiledir, insana bu âlem karşısında örtü olan bir hicap değil. Bu konu, özellikle İran irfanında ve musikisinde yansıma bulmuş ve İslam tasavvufuna ait eserlerde, âlem-i kuds'e yükselmek için sevgilinin tabiat ve çehresinin güzelliğinden; sanatsal renk ve şekillerden yararlanılmıştır. Nitekim hüsn-i ilahî ekolünün büyüklerinden biri olan Rûzbihân-ı Baklî Şîrâzî şöyle buyurmaktadır: "Vücudu daha latîf, cismi daha zarîf, canı daha şerîf ve nefsi daha nefîs olan kimsenin, cevherinden doğan görünüşünde o madenin nuru (Peygamberî Cemal) daha zâhirdir. Beğenilen herşeyde o hüsn'ün tesiri vardır. Çünkü kainatın her bir zerresi, Hakk'ın fiilinden kaynaklanan bir cana sahiptir. Onda, mahsusen beğenilen şeylerdeki tecelli-i Zât ve sıfatlar nimetine mübâşir olan bir

taraf ve haktan başkasını görmeyen bir göz vardır. Cemal madenine ne kadar yaklaşırsa aşk ahdine de o kadar yakınlaşmış olur. Akıl cennetinin çayırındaki aslan ve fazilet dağındaki avcının –salavatların en faziletlisi ve tahiyyatların en kâmili onun üzerine olsun–, aşkın tazeliğinden dolayı, Ma'şûkun nezdindeki bahçelere ne kadar yeni gelmiş olursa olsun, onu süratle öptüğünü ve alnına koyduğunu görmezsin. Onu öpmek, aşkın şehvetinden kaynaklanan kadim bir fiilin ruhla mübaşereti; alna koymak ise yakının da yakınını istemek anlamına gelmektedir. Gözün, gözden başka hazzı yoktur. Çünkü gözle, o kaynaktan o gözü görür. Zira göze, canın penceresi olma vazifesi yüklenmiştir. Ruh, bu pencereden mülk âlemini seyreder."

İran kültürü, güzelliğin bu bilgisi ve onun manevî değeriyle içiçe bulunması sayesinde 'dâr-ı gurur' olarak da isimlendirilen bu dünyanın geçiciliğine ve bayağı âlemin ebedî ve sabit olmadığına dikkat çekmiştir. İnsanın elde ettiklerinin, karşısında değersiz ve küçük kaldığı tabiatın azameti, birbiri ardınca saldırılar, İranlıların inançlarına hakim olmuş dinlerin manevî mesajlarıyla içiçe girmiş uzun ve inişli çıkışlı tarihî süreçten geriye kalan hatıralar; işte bütün bunların hepsi bu hasleti güçlendirmiş ve ona, genellik ve kuşatıcılık boyutu kazandırmıştır:

Karışıklıklarla dolu bu güzergâhta akıl gözüyle,
Dünya ve dünyanın işleri sabit değildir, bir yeri de yoktur.

Mesajı, bu âlemin ebedî olmadığı, çabuk geçeceği ve bu 'deyr-i tahayyür'de sebat bulunmadığı üzerine olan ünlü şairin, İranlı hakîm, bilgin, matematikçi ve büyük şair Hayyam olması tesadüf değildir. Mesajının bazı yönleri iyice anlaşılamamış olsa da bu âlemin geçiciliği ile ilgili söylediği şiirler, dünyanın doğusunda da, batısında da çınlamıştır:

Ey dost, gel ki yarının hüznünü yaşamayalım,
Ve ömrün bu bir anını ganimet bilelim;

Yarın bu fâni dünyadan göçeceğiz,
Yedibin yaşındakilerle başbaşa kalacağız.

Fakat Hayyam'ın ve diğer İran düşünürleri ve ariflerinin eserleri üzerinde yapılacak daha dikkatli bir incelemenin de göstereceği gibi, dünyanın ebedî olmadığıyla ilgilenme, yaratılışın müsbet yönüne aşk duyma ve insanın geçici hayatının her anına değer verme, hep ele alınan konu olmuştur. İran'ın manevî kültürünün bu alanda verdiği mesajın özeti, hayatın anlarının hızla geçtiği ve bu âlemin yerleşik bir yurt olmadığıdır âdeta. Her anın, tam anlamıyla yararlanılması gereken ve fırsatın, kelimenin gerçek anlamıyla ganimet sayılacağı tekrarlanamaz bir güzelliği ve değeri vardır. Dünyanın geçiciliğine dair bilgi, İran tarihinin yaratıcı devirlerinde hiçbir zaman insanların hayat tarzlarında kolaycılık ve rahat düşkünlüğüne yol açmamış; tam tersine, bâtının ve âlem-i derûnun sükûneti ile takvaya ve dindarlığa eğilim için bir vesile, aynı zamanda da ilim ve sanatta muhteşem yaratıcılıkların saiki olmuştur. Bir grubun zannettiğinin aksine, bu, yakışık almayan ve menfi bir haslet olarak görülemez.

Hayatın her anının değerli ve aynı zamanda geçici olduğu hakikatinin, İran kültüründe birbirini tamamlayacak şekilde tezahür eden hüzün ve sevinç ya da üzüntü ve mutluluğun terkibiyle derin bir ilişkisi vardır. Bu kültürün özgün eserlerinde, özellikle de musiki ve şiirde o büyük hüzün gizlidir. Sonuç olarak bu hüzün, sıradan duygusal üzüntülerden kaynaklanmamaktadır. İnsanın melekûtî ve aslî vatanından ve yurdundan uzak düşmesi nedeniyle bir tür yürek sıkışması ve kaygıdır bu; ayrıca manevî bir varlık olarak onun gerçek yerini göstermektedir:

Ben bir melektim ve ulu Firdevs'ti yerim,
Âdem getirdi beni bu harap dünyaya.

İnsandaki hüzün, üstün Firdevs'ten uzak kalma ve insanın daima varlığının derinliklerinde hissettiği bu aslî vatanın hatıra

gelmesi sebebiyledir. Fakat bu hüzün, insanın varlığının aslına ve köküne dönme iştiyakı olması nedeniyle sevinçle içiçedir. Bunun sonucu ise, insanın ruh ve canını kendi nuruna garkeden bir tür manevî mutluluktur. Hatta İranlıların sıradan hayatlarında bile mutluluk üzüntü ile içiçedir. Bu biraradalık, insanların hayatında çeşitli biçimlerde tezahür eder. Şia'da bu hakikat oldukça belirgindir. Şia'nın merasim erkânından olan geleneksel anlamıyla matem tutma, ruhun ferahlamasıdır. İman yoksunu toplumların özelliklerinden olan solgunluk ve yokolma tasavvuru, İran kültürünün hususiyetlerine inanan kimselerin hayatında müşahede edilemez. İran'ın geleneksel kültürü mânâ âleminde kök saldığı, oradan rızıklandığı ve hâlâ da böyle olduğu için iman onun içinde ve özünde yer tutmuştur; hatta üzüntüsü, yokluk ve boşluğa doğru karanlık bir geçit değil, derûnî kemal ve mutluluğa doğru bir yoldur. Âdeta bu toprakların parlak güneşinin çevreye özel bir parlaklık ve şeffaflık vermesi ve her yeri güneş ışınlarının sağladığı parıltının kaplaması gibi. Mânâ âleminin güneşi de İran topraklarının kültürel ve manevî atmosferinde öyle bir tezahür etmiştir ki, geride en küçük bir karanlık hava kalmamış; hatta hüzün, üzüntü ve kederi bile mutluluk ve sevince dönüştürmüştür. Tıpkı o suretlerin ışığında, *âlem-i cismânî*'nin *âlem-i mânâ*'nın sembollerine ve *âlem-i mahsûs*'tan *âlem-i ma'kûl*'a yükselmek için bir merdivene dönüşmesi gibi.

İran kültürünün temel hasletleri, apaçık bir şekilde diğer yerlerden çok, bu toprakların sanatında yansımıştır. Bu sanat, *âlem-i mahsûs*'tan *âlem-i ma'kûl*'a, suretten mânâya, dıştan içe intikal için bir yol ve vesiledir. Şekillerin sınırlı dünyası, bir yandan, insanı mânâ âlemine karşı örtülü tutan bir hicaptır; diğer yandan, bu âleme doğru bir merdiven ve manevî dünyanın ışığının, zelil âlemi ışıldattığı bir penceredir.

İran sanatında, iki âlem olan suret ve mânâ âlemleri veya mahsûs ve ma'kûl âlemleri arasında mutlak bir ikilik ve seneviyyet asla yoktur. Tam tersine *âlem-i mahsûs*'un, bir manevî görü-

nüm boyutu vardır; bunun aksine, *âlem-i ma'kûl*, özel şartlarda kendisini dokunulur ve işitilir bile kılar. Bu, özellikle İslam sanatında görülmektedir. Geometrik şekiller ve çizimler, bayağı âleme ait şeyleri kristalleşmiş ışığa dönüştürür; hakikat semasının ışığının yansıması ve gayriyyet tozunun temizlenmesi için âlem-i mahsûs'un çehresinden hicâbı kaldırır.

İran sanatında renk konusu da böyledir. İran platosunun parlak güneşi, renkleri daha parlak ve daha canlı yapmış; insanların renklere karşı olan ruh hassasiyetini arttırmıştır. Sanatta renklerin kimyevî boyutu vardır. Renklerin karışımı, cevherde dönüşüm sağlayan ve bir şeyi başka bir şeye dönüştüren kimyagerlik gibi başlıbaşına bir sanattır. Her rengin, insanın derûnî hallerinden biriyle ve onun ruhuyla ilişkisi vardır. Hayatın çeşitli alanlarında renklerden yararlanılması, insanların psikolojilerinde oldukça derin bir etki bırakmıştır ve bırakmaktadır. Doğrusu İran kültürü, göğün firuze gibi parlak rengi gözönünde bulundurulmaksızın ve bazen kerpiçten, kimi zaman da çamur ve tuğladan yapılan, bahar tomurcukları gibi patlamış çeşitli renklerdeki çinilerle kaplı şekil ve hacimler olan binaların toprak rengi olmaksızın tasavvur edilemez. Geometrik şekiller ve 'islîm' çizgileri gibi, yüksek âlemden, bu oluş ve yokoluş dünyasının aynasına bir yansıma olan bu renkler, yalnızca görsel sanatlarda değil, bir şekilde musiki ve şiirde de tezahür etmiştir. Bu, her tür 'taayyün' ve 'tekessür'un ötesi olan ışığa dönmek için sanat yoluyla kendisi bir yola dönüşen ebedî vahdet ışığının tüm tecelli alanlarına dağılması (tekessür) demektir.

İran'ın geleneksel sanat kimyası, en güzel şekilde şiirde ve şairlikte yansımaktadır. İranlılar, dünyanın en şair milletlerinden biridir ve gerçekten tüm dünyada, bu alanda kendine yaraşır bir şöhretin sahibidir. Fars şiiri, bu ülke sanatının belki de en evrensel boyutudur. Buna ek olarak, İran insanının hayatında şiir, manzum edebiyatla sınırlı değildir; hatta hayatın küçük bir parçasıdır. Yaşamın diğer birçok alanı da şairane hasletten nasibini

almıştır. Şiir, İranlıların en derin ruh ve fikir tecellilerinin beyanı ve bu ülke mirasının en zarif, en latif yönlerinin intikal aracıdır. Lâkin şiirin, kültürel, sosyal ve ruhsal tüm alanların ötesindeki en önemli ve en temel misyonu, gayb âlemini anlatması, insanın iç sırrını beyan etmesi, gizlenmiş ve örtülmüş sırları ortaya çıkarmasıdır. Şiir, varlık denizinde, insanı bayağı dünyanın sahilinden alıp aslî vatanına geri götüren bir sandaldır. İranlı büyük zâtların birçoğu, şiir söylemelerine ve hiçbir kutsama olmaksızın içlerindeki neşeyi manzum sözler ve beyitler diliyle beyan etmelerine rağmen ve aslî hedefleri de şiir unsurundan çok, hakikate yönelmek olmakla birlikte insanlık tarihinin en seçkin şairleri haline gelmişlerdir. En ünlülerinden biri, açıklıkla şiirin manevî özelliğini şöye işaret buyurmuştur:

Şiir nedir? Akıl kuşunun sesi.
Şiir nedir? Melek misali gelir.
Kuşun kadri onunla belli olur,
Gülhan'la ortaya çıkar ya da gülşen'le.
Melekût gülşeninden şiir söyler,
Kuvvet alır o harimden, kuvvet.

Doğrusu Fars şiiri gözönünde bulundurulmadan, sadece hayatın çeşnisi olarak değil, insanın can ve ruh kuvvetinin temel unsurlarından biri konumundaki İran kültürünü kavramak ve tanımak mümkün olamaz.

İranlılar, tarihleri boyunca geride Hâfız, Mevlânâ, Sa'dî ve diğer edebiyat büyüklerinin şiir ve eserlerinden başka bir şey bırakmamış olsalardı bile yine de tarihte büyük kültür yaratan milletlerden biri sayılırlardı.

İran kültürünün bir diğer özelliği de düşünce, güzellik, mantık ve şiirin birbirine karışmasıdır. Nitekim nutuk ve mantık, hem aklın bâtını anlamında, hem de örfî ve bilinen anlamında varolmuştur. Mantığın adı, manzum Fars edebiyatının en büyük şaheserlerinden birine, Ferîduddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ına

konmuştur. Yine, bu toprakların birçok hakîmi aynı zamanda şairdi de. Bu zâtlar, bu ülkedeki insanların dilinde cari olan en derin hakikat tecellilerinden bazılarını şiir elbisesi içinde sunmuşlardır. İran, hem evrensel bir sesle bir şair, hem de matematik dünyasının en parlak yıldızlarından biri olan bir şahsiyeti, hakîm Ömer Hayyam'ı yetiştirmiş tek ülkedir. Belki de insanlığın medeniyet tarihinde, şiirde, şairlikte ve matematik ilimlerinde aynı oranda yüksek bir makamda ve değerli bir konumda bulunan herhangi birine rastlanamaz. İlim ve şiirin bu birleşimi, İran kültüründe bir yandan mantık ve matematik dünyası, diğer yandan şiir ve şairlik arasında varolan bağın yardımı olmaksızın mümkün değildir.

Fars şiiri, marifetin saf iksirinin en berrak kabı ve hikmet incisinin en parlak taşıyıcısıdır. Nitekim bu paha biçilmez unsur, *Golşen-i Râz*, *Mesnevî-yi Mânevî* ve *Divan-i Lisânu'l-Ğayb* gibi eserlerde gözlenmektedir. Bu şiir geleneği, bir yandan insan hayatının çeşitli yönleri ve tabiat güzelliklerini, diğer yandan *âlem-i kuds*'ün hakikatini tavsife yönelik bir taşıyıcıdır. Aynı şekilde, bu dünya ile cennet ve mi'rac âlemi arasında mavi göğe doğru uzanan bir köprüdür. Tabiat, sadece maddî bir gerçeklik değildir. Tam tersine, Allah'ın cemalinin aynası ve sevgilinin yüzünün tecellisidir. Bunun üzerinde derinlemesine düşünmek, insanı gayp âlemine çeker; beden zindanından ve toprak hapsinden kurtarır.

Semaya merdivendir bu kelam,
Buradan tırmanan tavana varır;
Ama o mavi yuvarlak tavana değil,
Semadan da öte tavana.

İran kültürünün hedefi, daima suret âlemiyle mana âlemi ve maddî dünya ile manevî dünya arasında dengeyi kurmak olmuştur. Nitekim bunun en kâmil biçimi, insan-ı kâmilde tezahür etmiştir. Bu insan, ayağı halıya basan, başı ise arşa uzanan; maddî âlem ile manevî âlem arasında tam bir denge kuran; doğal çevre-

siyle ahenk içinde yaşayan; derûnî sükûneti, insanlık toplumunun sulh ve safası için koşuşturmasına aynen yansıyan kişidir. O, nefsine hakim olması sayesinde kevn ve mekanda da hükümrandır.

İç ile dış ve yer ile gök arasındaki denge, İran kültüründe vahdet ile kesret arasında varolan irtibatın bir tecellisidir. Kesretin vahdetin tecellisi, vahdetin de kesretin menşei ve aslı olması sadece irfanî ve felsefî açıdan değildir; kültür perspektifinden de İran, kültürel etkiler kesreti ile çeşitli mektepler ve meşrepler arasında hep övgüye değer bir tekparçalılık ve vahdet meydana getirmiş; bu vahdet, sırasıyla kesret âlemine doğru, doğuda ve batıdaki farklı ve birbirinden ayrı toplumlara ve dünyalara doğru akan feyz dolu nehirlerin kaynağı olmuştur. Her bir nehir kolundan birçok fidan sulanmış ve onun ürünleri, dünya insanlığının kültürel ve manevî hayatına güç vermiştir.

İran'ın kadim kültür ağacının kökü bu ülkenin toprağında öylesine yayılmış ve her yanı öylesine sarmıştır ki, fırtınalı olaylar bile kökünü sökememiş ve bu diyarın insanlarının kimliğini değiştirememiştir. Tam tersine bu kadim ağaç, doğu ve batıda da yeşermiş, her iki tarafa da gölge düşürmüş ve aynı zamanda her iki dünyadan da yararlanmıştır.

Düşünce, marifet ve din; bilim ve teknik; edebiyat ve sanat dünyasında İran'da ürün veren ve bu topraklara ait olan şey, şark ve garp kültürlerinden, Çin ve Hind Yarımadası'ndan tutun, Maveraünnehir, Mısır ve Avrupa'ya kadar geniş bir alandan etkilenmiş, ama aynı zamanda bu alan üzerinde derinden etkili olmuştur. Mazda ve Zerdüşt dinine ait unsurlar, İskenderiyye'nin Yahudi ve Hıristiyan dinî metinlerine girmiş; Mani öğretileri, Buda, Mazda ve Hıristiyan dinlerinden etkilenmesinin yanısıra, Doğu Türkistan'dan Fransa'ya kadar olan dünyayı etkisi altına almış ve nüfuz alanına katmıştır. İran'ın İbn Sina gibi İslam hakîmleri, Yunan felsefesinden, İran'ın kadim tefekkürlerine ait mirasın bazı konularından ve Hind-Pakistan Yarımkıtası'ndan yararlanmakla

birlikte kendileri de düşünce tarihine yeni bir kapı açmışlar; bir yandan Avrupa'nın fikir hayatını, diğer yandan Brahmacı Hind'i güçlü biçimde etkileri altına almışlardır. Aynı şekilde, Hârezmî, Râzî, Bîrûnî, Tûsî gibi bilginler veya Senâî, Attâr, Mevlânâ, Hâfız ve Sa'dî gibi düşünür söz ustaları hakkında da aynı yargı geçerlidir. Bunların çok kıymetli eserleri, çok eski zamanlardan bugüne kadar, kadim dünyanın çeşitli ülkelerinde ve yeni dünyanın Doğu Türkistan'dan, Doğu ve Kuzey Afrika'ya kadar pek çok bölgesinde elden ele dolaşmıştır. Yahut, İran'ın geometrik çizimleri, islim bentleri ve soyut süslemeleri de Uzakdoğu'nun en uzak ülkelerinin kumaş işlemelerinden tutun, Batı Avrupa'nın kilise revaklarına kadar birçok yerde bir şekilde etkisini göstermiştir. Özetle, İran olarak isimlendirilmiş bu ülke, Batı Asya'nın kalbinde ve doğu-batı güzergâhı üzerinde öyle bir hava oluşturmuştur ki, çeşitli kültürler arasında bir bağ olmasının yanısıra, yüksek göğü de yere bağlamış ve maneviyata dayalı bir kültür kurmuştur. Bu kültür ise sahip olduğu fîrûzevâri gök gibi sonsuzdur ve bu bayağı yerküre üzerindeki insan hayatıyla yoğrulmuştur.

İkbâliyyât, No: 27, s. 43-77
Tarih: 1398-99
Pakistan/İslamâbâd
Farsça'dan çeviren: Kenan Çamurcu



9

Kitap Tanıtım Yazıları

THOMAS DEAN'IN KNOWLEDGE AND THE SACRED* ADLI KİTABIMA YAZDIĞI ELEŞTİRİYE CEVAP**

Geleneksel doktrinlere ve *philosophia perennis*'e ilişkin bazı temel soruları açıklığa kavuşturmak için Profesör Thomas Dean'ın *Knowledge and the Sacred* adlı eserimize yazdığı eleştiriye bir cevap vermenin zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bir bütün olarak eleştiri, geleneksel bakış açısını modern bakış açısından ayıran derin uçurumu ve geleneği de modern dünyanın diğer okulları gibi basit bir "izm" gibi görmenin sonucu olarak ortaya çıkan problemleri açıkça gösterir. Fakat gerçekte sözkonusu kitapta işaret etmeye çalıştığım geleneksel doktrinler, hiçbir şartta basitçe modern felsefi bir okul olarak görülemez. Ne de onu, "akılla" *(intellect)* hiçbir ilgisi olmadığı halde akli *(intellectual)* bir faaliyet olarak adlandırılan modern zihin cambazlığı türüne hizmet edebilecek birşey olarak görmek mümkündür. Geleneksel doktrinler, herhangi bir ortak nokta bulmak

*Bkz. *Bilgi ve Kutsal*, çev: Y. Yazar, İz Yayıncılık, 1995.

**Bu makale *Philosophy East and West*, 1985, s. 87-90, Hawai'de yayınlanmıştır.

amacıyla hiçbir şekilde gelenek karşıtı dünyayla diyaloga girmezler. Tıpkı kutsal olanın seküler olanla uyuşmaması gibi; aksi takdirde kutsal olarak kalamaz. Geleneğin yapabileceği tek şey, mevcut dünyanın anlayabileceği bir lisan ile ebedi ve ezeli mesajını iletmek amacıyla çağdaş ortamı kullanarak kendini modern dünyaya bir alternatif olarak sunmaktır.

İşte Dr. Dean'ın gözönüne almadığı geleneksel olan ile gelenek karşıtı olan veya kutsal olan ile seküler olan arasındaki bu temel ayırımdır. Heidegger'in "yeni Varlık 'söylemlerine', aşkın olan ile kutsal olanın yeni bir ifadesine izin verdiğini, bunun geleneğimizin *geleceğinden* bize seslenmek olduğunu" yazmaktadır. Geleneksel perspektifte bu vazife bir peygambere, bir *avatar*'a, veya vahiy ya da "ilahi duhul" ile kutsallaşan bir kainatta fonksiyon gören bir veliye aittir. Varlığın yeni "söylemlerine" *izin veren* Heidegger kimdir? O bir peygamber veya *avatar* olmadığına göre onun "yeni söylemleri" Varlığın değil, kısa süre sonra modası geçecek ve zaman aşımına uğrayacak oluşun "söylemleri" olacaktır; tıpkı Batıda her on yılda bir felsefe okulunun bir başkasıyla yer değiştirmesi gibi.

Kitabımda eleştirilen noktalara gelince; Dr. Dean benim Batıdaki dünyevileş(tir)me sürecinin Yunanlılarla başladığını ve bu yüzden de "bütün Batılı geleneğin, modern dönem öncesi de dahil, durumu düzeltmede temelden yetersiz olduğunu" düşündüğümü yazmaktadır. Fakat Dr. Dean Yunanlılardan sonra vuku bulan olayları, yani Hıristiyanlığın doğuşunu ve Batının Hıristiyanlaşmasını –ki ben bunları kitabımda özellikle vurguladım– unutmaktadır. Bu olay, bilginin kutsaldan tecrit edilmesi sürecini durdurmakla kalmamış, Batının gerçek bir geleneksel medeniyet ve kendi fikri geleneğini kurmasına da izin vermiştir. Eğer bu gelenek, Rönesans ve sonrası paganizmle örtülmeseydi ve ondan arta kalan da ölüme terkedilmeseydi, pekâlâ bugünkü durumu düzeltebilirdi.

Dr. Dean, benim kutsalı zaman üstü mahiyette anlamamın önceliği geçmişe verdiği için zamansallığı ima ettiğini yazmakta-

dır. Bu eleştiri, Ebedi ve Ezeli An'ın (*Eternal Moment*) her daim mevcut olan An olmasına rağmen her türlü zamansallığın üstünde olduğu gerçeğini gözönüne almamaktadır. Fakat zaman içinde yaşayan bizler için o, Ebedi ve Ezeli An ile aynı olan Mebde'dir. Buna karşılık bütün tezahürler, bu tezahürler çevriminde yaşayanlar için Mebde'den gelmişlerdir. Bu An aynı zamanda Son'dur da. Fakat öyle bir Son ki, tedrici gelişmenin bir sonucu olmayan, tam tersine Mebde'nin bir yansıması ve "tekrarı" olan bir Son. Bir tezahür çevriminin akışı, bir taşın yüksekten düşüşü kadar doğal bir düşüştür. Benim Mebde anlayışımı tekamül ile ve "geçmişin önceliği"ni de gerçekliğin örtük *zamansal* yorumuyla bir tutmak tezahürün temel metafiziksel yasasını görememek demektir.

Dini formların kesretine verilen geleneksel çözümü savunmak amacıyla bazı dinlerden "kollar" çıkardığım iddia edilmektedir. Dinin batıni veya esoterik boyutunu bir "kol" olarak adlandırmak batıniliğin gerçek mahiyetini bilmemektir. Dinin batıni boyutu, harici bir unsur veya kol değildir; tam tersine o, bütün bedeni içten besleyen görünmeyen bir kemik iliği veya kan gibidir. Başka bir dini veya ekümenikliği doğru bir şekilde anlamak ancak batıni düzeyde gerçekleşmesine rağmen, bu anlayış sadece dinin belli bir yönünü değil, onun tümünü etkiler. Eğer Batı Hıristiyanlığının batıni boyutu bugüne kadar varlığını devam ettirebilseydi diğer dinlerin geleneksel görüşünün onun hakkındaki değerlendirmesi bugün gözlenenden farklı olacaktı. Bu iddia, Hıristiyanlığın, Yahudilik ve İslam'da olduğu gibi keskin bir batıni boyutu olmamasına rağmen doğrudur. Kendilerini Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın zahiri boyutuyla sınırlayanların batıni perspektife yabancı olmaları bu gerçeği değiştirmez. Dinin zahiri boyutu, tabiatıyla diğer formlarını dışlayan ve kendi bütünlük ve birliğini tehlikeye atarak ancak başka formlara açılabilen dinin formuyla alâkalıdır. Dini hayatı birlik ve bütünlüğe kavuşturmak uğruna yapılan modern birlik çalışmalarının (*ecumenism*) trajik sonuçları bu gerçeği doğrulamaktadır. Formun zahiri boyutuna

zarar vermeden diğer kutsal formların dünyalarının batıni gerçekliğini ancak batıniler kavrayabilir.

Dr. Dean, benim dini formların izafi olduğunu belirtirken aslında kendi metafiziksel formülasyonlarımın izafiliğini ima ettiğimi yazmaktadır. Herşeyden önce, birinin izafiliği diğerinin izafiliğini zorunlu olarak gerektirmez. İkincisi belirttiğim metafiziksel formülasyonlar "kendimin" değildir. Çünkü aksi takdirde kişinin öznelliğinin sonuçları olurlar. Üçüncüsü, tüm metafiziksel formülasyonlar bir hakikatı anlamanın referans noktalarıdır; ve ancak o hakikate işaret ederler, onu tekellerine almaları sözkonusu değildir. Geleneksel Mutlak öğretisini bizatihi Mutlak'ın Kendisi ile karıştırmak geleneksel metafiziği modern felsefe ile karıştırmaktır. Halbuki bu ikisi kesinlikle aynı olamazlar. "Kendi başına" batın dediğimiz zaman kastımız belli bir metafiziksel dili mutlaklaştırmak olmayıp kendi olarak batını belirtmek idi. Sadece bir metafizik olmasına rağmen onu ifade eden birçok dil ve özlerinde Gerçek'in yüce ilmini barındırmalarına rağmen birbirine indirgenemez farklılıklara sahip birçok din vardır. Kutsal form evrenlerinin çokluğu bununla beraber diyaloga imkan verir. Fakat mühim olan uygun olan değil gerçek olan olduğundan diyaloga imkan veren bu formlar çokluğu, kutsalın önceliğini ve çeşitli dinlerin özünü oluşturan Logos'un tam olan tezahürlerini reddeden felsefelere izin vermez.

"Her zahiri bakış açısının, tanım gereği, tek kendisinin doğru ve meşru olduğunu iddia ettiğini" söylemenin doğru olup olmadığına karşılık diyebilirim ki, zahiri düzeyde bile diğer dinlere saygılı olmak kuramsal olarak mümkündür. Fakat öte tarafta kişinin kendi zahiri dini dünyası mutlak anlamda meşruiyetini korumaya devam edecektir; zira aksi takdirde kişinin kendi dinini yaşaması mümkün değildir.

Geleneksel yazarların "mübalağalı üslubu"na gelince, hatırlamamız gerekir ki onların muhalefeti Batı'ya değil, modern Batı'yadır; daha doğrusu nerede olursa olsun [illegible]

onların üslubu mübalağalı görünüyorsa bu, diplomasinin doğruluğa egemen olduğu bir dünyada yaşıyor olmamızdandır. Bu dünya, kendisini eleştiren herşeye şiddetle saldırdığı halde eleştiri oklarını kendisine çevirmeyi hiç mi hiç düşünmeyen bir dünyadır.

Modern Batının diğer dinleri anlama girişimlerini olumsuz olarak nitelendirmeme karşın onları ciddiye alarak inceledim. Bu nedenledir ki yıllardır süregiden bu "ortak sessizlik" ittifakının yerine geleneksel bakış açısını önermekteyim. Konunun duygusal bir reaksiyonla geçiştirilmesini arzu etmiyorum; zira mesele bir duygu meselesi değildir. Burada ve diğer kitaplarda serdettiğim bakış açısının değinilmeden geçilmesi yerine onun fikri ve ilmi değeri ışığında değerlendirilmesidir arzum.

Scientia sacra'nın "tek doğru pozisyon" olduğu meselesine gelince; burada benim iddiam *scientia sacra*'nın belli bir ifadesinin tek doğru pozisyon olduğu değildir; onun yerine dediğim bizzat *scientia sacra*'nın burada anahtar konumunda olduğudur.

Eleştiri boyunca bilgi ile onun dilsel ifadesinin nasıl aynileştirildiğini görmek dikkate değerdir. Halbuki geleneksel olarak *scientia sacra*'nın her formülasyonu, bizzat kendisi olarak ve ifade edilmiş olarak kutsal olan bir bilginin anlaşılması için bir fırsattır. Huston Smith'in belirttiği gibi Asıl Gelenek *(The Primordial Tradition)*, kendileri sembolik olan öğretiler vasıtasıyla bu bilginin elde edilmesinde bir anahtar konumundadır; fakat birbirine zıt birçok "izm"in bulunduğu bir dünyada hakikatın da bu şekilde izafileştirilmesini kabul etmez. Gelenek, Gadamer'in "ufukların birleşmesi" görüşünün karşısındadır; böyle bir birleşmeden herhangi bir hakikatın doğmasını bekleyemez. Tam tersine o, insana şu anda içinde bulunduğu durum gereği sadece kendi ufuklarına değil, diğer evrenlerin ufuklarına da bakmaya zorlanmış olarak bu evrenleri anlamayı sağlayacak anahtarlar sağlar. Fakat, başlangıçta yani şu anda bizi çevreleyen ve kendi dünyamızın dışında müşahede ettiğimizi birçok dünyanın varlığının sebebi olan Mebde'de varolmamış olan bu ufuklarda nihai bir hakikat yoktur.

Son olarak Dr. Dean "Heidegger'in Varlık tarihi yorumu Nasr'ınkini 'kapsamasına' rağmen Nasr'ın yorumu Heidegger ontolojisinin hakikatını içermiyor" gibi bir ifade kullanmaktadır. Yorumumun Heidegger ontolojisinin "hakikatı"nı içermediği konusunda onunla hemfikirim. Ama şunu da belirtelim ki, onun, geleneksel bakış açısı ve anlayışına sahip olanların nezdindeki yanlışlığına pekâlâ işaret etmektedir. Yine belirteyim ki Heidegger'in "yorumu" kesinlikle benimkini kapsamamaktadır. Onun içinde geleneksel öğretilere benzer bazı unsurlar olmasına rağmen "yorumu", geleneksel Varlık öğretisini içermemektedir; zira aksi takdirde bu haliyle varolamazdı. Aslında eğer Varlığın nuru Heidegger ve takipçilerinin dünyasına yansısaydı onlar Batılı geleneği yıkmanın yollarını aramayı bırakıp ana Batı medeniyetinin insanlığın milyonlarca yıllık geleneklerinden uzaklaşmaya başladığı zaman olan Rönesans'tan bu yana Batılı geleneği gittikçe daha çok bir biçimde örten o kesif duvarı parçalamaya çalışırlardı.

A BUDDHİST SPECTRUM ADLI KİTAP ÜZERİNE*

Bu müstesna kitap, yarım yüzyılı aşkın bir süre boyunca Tibet Budizmi üzerinde yapılan çalışma ve bizzat yaşanılan tecrübenin ve diğer dinlerin de sempatiyle yapılmış incelemesinin meyvesi olan bir hikmeti yansıtmaktadır. Marco Pallis ilim çevrelerinde ilk olarak, bütüncül Tibet geleneğini geleneksel bir perspektifle Batıya ilk defa tanıtan *Peaks and Lamas* adlı çığır açıcı kitabıyla tanındı. Geleneksel perspektifin sadık bir müdafii olan Pallis, Guenon ve Schuon'ın bazı ufuk açıcı kitaplarını İngilizce'ye kazandırmıştır. Ona hem ilmi hem de müziksel çalışmalarında hayat arkadaşı olan Richard Nicholson destek olmuştur. Ayrıca

**Bu makale Philosophy East and West*, 1984, Hawai'de yayınlanmıştır.

Pallis, Budizm'den çok-sesli müziğe kadar uzanan birçok alanda pek çok makale yazmıştır. Bu makalelerin bir kısmı *The Way and The Mountain* isimli bir kolleksiyonda yayınlanmıştır. Daha sonra onun önceki makalelerini de içine alan ve bir anlamda Pallis'in genelde geleneksel öğretilerinin çeşitli veçheleri üzerindeki ve özelde de Budizm'e ilişkin en olgun ve en derin düşüncelerini kapsayan bu yeni kolleksiyon neşredildi.

Pallis hem Budizm, özellikle de onun Tibetli biçimi üzerine eşsiz bir otoritedir; hem 1951 felaketlerinden beri Batıda Tibet geleneğinin bir müdafii ve kollayıcısıdır; hem bir tabiat aşıkı ve dağcıdır –o yarım yüzyıl önce Himalaya zirvelerine tırmanırken ilk olarak Tibet Budizmi ile karşılaşmıştır– hem diğer dinlerin hususen Hıristiyanlığın derin bir talebesidir; ve hem de çok yetenekli bir müzisyendir. O, çağımızın özelliği olan modernleşme eğilimlerine rağmen hâlâ büyük bir manevi ruh taşıyan Rönesans İngiltere'sinin zengin müzik geleneğini yeniden canlandırmak için çok uğraşmıştır. Pallis'in bütün bu maharetlerini onun *A Buddhist Spectrum*'unda bulmak mümkündür. Onun uğraştığı bütün konular, geleneğin, bilhassa Budist geleneğin ilkeleriyle örülmüştür.

Bu kitap adından anlaşılacağı üzere Budist geleneğin belli başlı bazı temel ve şümullu veçhelerini konu alan bir Budist spektrumudur. Fakat o aynı zamanda dinlerin, özellikle Budizm ile Hıristiyanlığın karşılaştırmasını yapan ve Budist mevzuları bugün Hıristiyan çevrelerde bu mevzularla alâkalı yapılan müzakereleri gözönünde bulundurarak ele alan bir kitaptır. Dolayısıyla kitap, çağdaş ve fakat geleneksel bir dille hem bizzat din olarak dini, hem de görünen çoklukları itibariyle dinleri inceleyen Budist bir çalışmadır.

A Buddhist Spectrum'un önemli bir özelliği onun sadece Budist fikirlerin teorik analizi ile değil, bizzat Budizm gerçeğiyle ilgilenmiş olmasıdır. Bütün kitap boyunca amacı aşkınlık olan insan hayatının kazanılmasının zor olduğu şeklindeki Budist itikat,

okura dinin sadece teorik olarak incelenemeyeceğini, onun bizzat yaşanması gerektiğini hatırlatır bir biçimde defalarca vurgulanmıştır. Yazar dinin "varoluşsal" anlamını Budizm'e has bir tarzda ifade eder. Yani Budist düşüncenin veya sembolün bu ya da şu konusunun dini bizzat yaşamaksızın sürekli olarak tahlil edilmesinin Budizm'in öğretilerine ters olduğunu ve elde edilmesi zor olan o değerli hayatı rencide ettiğini göstermektedir. Pallis'in amacı Budizm'i koruyan bir *upaya* olarak göstererek geleneksel öğretilerin anlaşılmasının anahtarını vermektir. Bu öğretileri hakkıyla anlamak için onların dünyasına sadece zihinsel olarak katılmak yetmez; onlara ancak bütün varlığıyla dahil olanlar vakıf olabilirler. Dolayısıyla A *Buddhist Spectrum* ilmi bir eser olmasına karşılık sadece bilinen anlamıyla ilmi bir çalışma değildir. Bilakis o, hikmet ve irfani maneviyat ile alâkalı olup mesajı ancak Budist şuurluluk öğretisinin gerçek anlamının farkında olunduğu zaman anlaşılabilecek bir eserdir. Faziletine nadiren ulaşılabilen bu hale, yani tüm oluşun ötesine ancak insan olarak doğanlar –yani o değerli ve merkezi noktada olanlar– ulaşabilir.

Kitabın mühim diğer bir hususu onun Budizm'i kendine has dehası ve özellikleri olan ve fakat sürekli varolmuş ve varolacak olan o ezeli Hakikat'i diğer bütün dinler gibi tasdik eden bir din olarak sunmasıdır. Aksini düşünmek kalıcılığa, rahmete ve Batılıların deyimiyle İlahi olana zıttır. Asya Budistleri arasında seyahat eden biri geleneğini hâlâ yaşayanlar arasında bir kutsallık, aşkınlık ve Ruh âlemi anlayışı bulabilir. Buna karşılık Budizm'i araştıran birçok Batılı –ona sempati duyanlar da dahil– onu sanki anti-Hıristiyan hümanizmin Doğulu bir biçimi veya hatta birçok Batılıyı başka bir söylem ve anlam evreni arayışı uğruna kendi geleneğinden vazgeçiren hiççilik olarak sunmaktadırlar. Kendisi de Budizm'e Hıristiyan bir arkaplandan gelmesine rağmen Pallis, Budizm'in rasyonalistik ve hümanistik takdimindeki hatalara işaret eder. Onun kitabı bu şekildeki bir tutumun tam karşısında yer alır ve Batı dünyasında bugün yaygın olan Budizm'in

sekülarist versiyonundan doğan yanlış anlamaların bir antidotu olarak işlev görür. Pallis'in Buda'nın mesajını sunmasında kişi. Doğunun insanlarının kesin ahlâkiyatı ve aşkın güzelliğinin ku sal bir sanatı ile beraber büyük bir dini yaşadığını kolayca görel lir. Bu din, Rönesans'tan beri Hıristiyan Batının iliğini sömüren akılcılık ve hümanizme destek olmanın aksine en derin düzey' Hıristiyan geleneği hakikatlerinin müdafiidir.

"Kişinin *Karma*'sını Yaşaması" başlığını taşıyan kitabın ilk bölümünde Pallis, Hindistan'da doğmuş olan bütün dinlerde bulunan meşhur ve aynı zamanda en çok yanlış anlaşılmış olan, kavramlardan biri üzerinde durur. Tanrısal dinlere zıt olan Batıdaki popüler *karma* anlayışını şiddetle eleştiren yazar, Budizm'in Varoluş Çevrimi'ni içeren ve içinde uyumlu etki ve tepkinin veya *karma*'nın egemen olduğu *samsaric* varoluşun altı bölümünü ele alır. İnsanlar, hayvanlar, tanrılar veya *devalar*, titanlar veya *asuralar*, hayal kırıklığına uğramış ruhlar veya *pretalar* ve cehennemler âleminden müteşekkil bu altı alanlı Budist evreninde yasalar ve *karmalar* egemendir. Bu evreni aydınlanma ile "aşmak" Budizm'in hedefidir.

Çeşitli geleneksel Budist kozmolojilerinin temellerini teşkil eden bu altılı Varoluş Çevrimi'nin tasvirine ek olarak Pallis, *karma*'nın insanın Varoluş Çevrimi'ni aşmasında –hatta onun melekler mertebesini de– ona yaptığı yardımı da ele alır. O, okura, büyük amaca hizmet için *karma*'yı kullanmanın herşeyden evvel kişinin karmasıyla özdeşleşmesini; ikinci olarak, neyin gerçekten "iyi *karma*" olduğunu ve nihayet, *karma*'mımızın görevimiz yani *dharma*'mız tarafından belirlendiğinin farkında olmamızı gerektirdiğini hatırlatır. Bu kitabı karakterize eden pratik imtiyazla bölümün sonuna varan Pallis, kişinin gerçekten *karma*'sıyla aynı olduğunu –bu *karma* ne olursa olsun– ve her zaman Budaların çizdiği yoldan gitmenin bir imkanı bulunduğunu vurgular. Ayrıca şunu da eklemeyi ihmal etmez: "Ne var ki, Budaların bile yapamadığı şey bulunduğumuz yerde yolculuk yapmalarıdır. Herşey

kendine has yolunu izleyerek merkeze yaklaşmalıdır, zira her varlığın deneyimi tekrar edilemeyecek bir durumdur; evrendeki her imkan biriciktir." (s. 19)

Hikmet ile yöntemin izdivacını işleyen ikinci bölümde Pallis, bilhassa Budizm ve Hıristiyanlık açısından konuyu mukayeseli dinler çerçevesinde derinlemesine ele almasına karşılık, her ikisi de tek yapılmaya değer olan yolculuğun zorunlu şartları olan hikmeti gözlere, yöntemi de ayaklara benzetmek suretiyle bütün geleneksel öğretilerde bulunan hikmet ile yöntem arasındaki ayrılmaz bağı vurgular. Ona göre, geleneksel Batıda hikmet, yöntemden ayrılıp akılcı soyutlamalara ve zihinsel oyunlara dönüşmeden önce aynı zamanda bir *theoria*, yani bakış idi. Ne gariptir ki, *theoria*'yı teoriye irca eden de ayakların kaybı olmuştur.

Hikmetle yöntemin birbirini tamamladığını söyleyen Pallis, özel olarak Tibet Budizmi'ne dönerek bir tarafta dişi eşin yani hikmet ile öbür tarafta erkek eşin yani yöntemin (*varja* veya *dorje)* birliğinin sembolizmini yorumlar. Tibet resim ve heykellerinin cinsellik kokan sembolizmi, cinsel birliğin onun derin dünyevi sembolü olduğu yüce aydınlanmaya veya birliğe işaret eder. Buradaki vecd hali de ancak hikmet ile yöntemin birliği ile ulaşılabilen İlahi Bilgi'nin elde edilmesiyle oluşan vecd halinin bir yansımasıdır. Pallis'in değerlendirmesi en temel düzeyde, Batılı modern anlamında niye bir Doğu felsefesi olmadığının ve niye Doğudaki geleneksel filozofların daima birer manevi fazilet adamı olduğunun –bu manevi fazilet olmadan *sophia*'yı elde etmek, istisnalar hariç, imkansızdır– gerekçesini açıklar.

"Bir Kötülük Problemi Var Mıdır?" başlıklı bölümde Pallis, Rousseau ve diğer inananların insanın doğuştan iyi olduğuna inanmalarına rağmen varlıkları ispatı gerektirmeyecek kadar yaygın olan kötülük ve günahın varlığıyla fazla ilgilenmez. Onun ilgilendiği, kötülüğün varlığının çözülmemiş bir problem olup olmadığıdır. Bu konuda o, problemi çözemedikleri için Allah'ı (c.c.) bir tarafa iten seküler filozofların geleneksel Hıristiyan te-

olojisine yönelttikleri sığ tenkidi eleştirir. Ayrıca Darwin'in evrim kuramını da hem bizzat kuram olarak, hem de onun "oluşun tabii bir özelliği olarak görülen daima daha iyiye giden bir eğilimin olduğuna dair gerçek olmayan inancını" eleştirir." (s. 35)

En yüksek İyi olan Allah'ın (c.c.) yarattığı bir dünyada kötülüğün varlığı sorununa geleneksel bir cevap vermeyi amaçlayan Pallis, İncil'de geçen İyi ile Kötü'nün Yaşam ve Bilgi Ağaçları simgelerine başvurur. O, bu iki ağacın kötülük sorunuyla alâkalı olarak sembolik anlamını hem gayet sarih, hem de derin bir şekilde açıklar. Buna göre kötülüğün varlığı, ancak cehalet sonucu olarak İyi ile Kötü'nün Bilgisi Yaşam Ağacı'ndan *başka birşey* olarak düşünüldüğünde problem olur; bu da parçalanma, yabancılaşma ve dağılma ile aynı anlama gelir. Bunun neticesinde ise mutlak anlamda tek İyi olan Hayr-ı Mahz'dan kopuk bir dünya meydana gelir. Cehalet açısından bakıldığında "Yaşam Ağacı, İyi ve Kötü'nün Bilgisi Ağacı *olurken* doğru bilgi açısından bakıldığında Oluş Ağacı diyebileceğimiz şeyin Yaşam Ağacı olduğu görülür." (s. 38)

Daha sonra aynı konuyla alâkalı Budist öğretilere nazar eden Pallis, "Bir dünyanın kendi içinde birliğe sahip olmayıp bir karşıtlar girdabı (Hintçe bir sözcük olan *samsara* bunu belirtir) olduğu" sonucuna varır. "O'nun Kendisi'nden başka bir Kendi yani ikinci bir Mutlak yaratamaması onun gücünün sınırını göstermez; dünya bunun kanıtıdır" (s. 43). O, F. Schuon'un eserlerine de gönderme yapar. Schuon, *Logic and Transcendence*, *From the Divine to the Human* ve daha birçok eserinde geleneksel metafiziğin İlahi Sonsuzluk ve İlahi *Maya öğretisini* başka herhangi birinden daha doyurucu bir biçimde ele alır. Bu İlahi *Maya*, dünyevi tezahürün aydınlanışını ve dolayısıyla izafiyet düzeyinde bir gerçekliği olmasına rağmen Mutlak'ın katında bir gerçekliğe sahip olmayan tüm kötülük ve iyilik kaynağından kopuşu zorunlu kılar.

"Budizm'de 'İnayet'e Yer Var mı?" adını taşıyan bölümde Pallis, Budizm'i bir tür akılcı felsefeyle özdeşleştiren ve sadece artık

anlamadıkları Hıristiyan teizminden değil, fakat aynı zamanda dini duygusallıkla bir saydıkları ve her ne pahasına olursa olsun kaçındıkları inayet fikrinden kaçarak Budizm'e sığınanlara tuhaf gelebilecek bir konuyu irdeler. Fakat bunların düşündüklerinin tersine Pallis Budizm'de inayetin merkezi bir rolü olduğunu ispatlar; Budizm'in kişisel ve tanrısal olmayan perspektifine rağmen. Pallis inayeti aydınlanmaya bağlar ve aydınlanmanın cazip tesirinin aydınlanmaya, onunla dost olmaya ve onu hatırlamaya çağrı demek olan Buda olmanın tam ekseninde yer alan insanların bilincinde nasıl yankılandığını gösterir. Pallis bu sonuncusuyla ilişkili olarak Buda'nın kutsal imajının dayanılmaz manevi varlığının ve hususen kutsal resimlerdeki formu olmak üzere geleneksel Budist sanatının inayetten başka birşey olmayan kutsal birşeyin varlığını nakletmedeki rolünün üzerinde durur.

Pallis bu oldukça zengin bölümde teoloji ve mukayeseli dinler açısından Japonya'da Saf Ülke ve Zen ekolleri olarak adlandırılan *tariki* ve *jiriki* arasındaki zıtlığa değinir. O, bu iki ekolün birbirini tamamen dışlamadığını, bilakis her birinin diğerinin bir şeyini içerdiğini gösterir; tıpkı Çin geleneğinin *yin-yang*'ı gibi. Ayrıca burada (s. 67) yakın zamanlara kadar Batıda Zen'den daha az ilgi çekmiş olan Saf Ülke veya *Jödö* ekolünün manevi olarak çekici bir tasvirini de bulmak mümkündür.

Beşinci bölüm, Arthur Avalon'un öncü çalışmasına ve son zamanlarda yapılmış değerli araştırmalara rağmen Batıda gerçek mesajının anlaşılmasını zorlaştıran çok sayıda psikolojik, okültist ve erotik yanlış anlamalara ve çarpıtmalara yol açmış olan Tantrizm konusuyla alâkalıdır. Tibet Tantrizmi'ni sadece Hindu bir ışık altında yorumladığı *Peaks and Lamas* adlı eserindeki görüşlerini düzelten Pallis, aralarındaki ortak cinsel sembolizme rağmen temel bazı farklara sahip olan Hint ve Budist Tantrizmi arasında kesin bir ayırım yapar. Onun dediği gibi: "Hint Tantrizmi'nde Şiva (veya başka herhangi bir erkek tanrı) durağan bir yön sergilerken onun emsali olan dişi dinamik ve yaratıcı bir yön sergiler.

Öte yandan Budizm'de ise sembolik ikilik gayri şahsi bir biçime bürünür (bu, Budizm'in genel olarak sade olan maneviyatı ile uyuşmaktadır) ve ayrıca *prajna* olarak alındığında dişi eş sembolizmin daha durağan yönünü –'hikmet' haddizatında varlığın bir durumu veya niteliğidir– *syzygy*'deki erkek unsur da yüzünde dinamik ögeler taşıyan yöntemi (*upaya*) gösterir..." (s. 76)

Pallis ayrıca Tantrizm dünya görüşünü sembolik ve manevi anlamında simya ile de karşılaştırır.

"Hatırlama Olarak *Nembutsu*' isimli bölüm ise kalbi ibadetin evrensel uygulamasını ele alır. Yazar bunu hem Japonya'daki biçimi olan *Nembutsu* olarak hem de Tibet'teki biçimi olan *mani* olarak ele alır. Yazar bunlarla İslam geleneğindeki *zikr*'i ve Pallis'in doğum yeri olan Yunanistan'daki Hesychastlar arasındaki kalbi duayı karşılaştırır. Eğer önceki bölümlerin pratik önemleri açısından metafiziksel ve teolojik konulara öncelik verdiğini kabul edersek bu bölümün doğrudan maneviyatın pratik yönüyle alâkalı olduğunu söylemeliyiz. Pallis, ibadetten bilhassa kalbi ibadetten, kitaplardan okunduğu ve başkalarından duyulduğu biçimden farklı olarak bahseder.

Dünyadaki tamamen sahih son geleneksel medeniyetlerden birinin barbarca tahrip edilmesinden önce tüm Tibet'e yayılmış olan *mani* ibadetinin etkisinden bahseden Pallis, eserlerinde bulunabilecek en güzel kişisel hatıralarından birini anlatır.

"Geleneksel düzenin daha bozulmamış olduğu bir zamanda Tibet'i ziyaret ettiğimde her yerin sanki Buda'nın Dharma'sının mesajı koktuğunu hissettim; onu teneffüs ettiğim havada hissettim; kuşlar sanki ondan mesaj getiriyorlardı, dağlardan çıkan nehirlerin kayalara çarparken çıkardığı sesler onu hatırlatıyor, her çiçekten *dharmik* bir koku yükseliyordu; bütün bunlar insana ne yapılması gerektiğini hatırlatan şeylerdir." (s. 91)

Onun bu kolleksiyonundaki en ağır ve metafizik olarak en önemli makalesi A. K. Coomaraswamy'ye atfen "Dharma ve Dharmalar" adını verdiği makaledir. Pallis, hem *Druid*'lerin kut-

sal ağacıyla hem de onların ismiyle ilişkili olan bu tercümesi zor terimin kök anlamını fevkalade güzel bir tarzda tahlil ederek İngilizce'ye *suchness* (neyse o) ve *flow through existence* (varoluşta akan veya *somsara)* olarak çevirmeyi uygun bulmuştur. Dharma'nın; toplum, aile, kişi *(svadharma)* ve hatta dini incelemeyle olan ilişkisini tartışır. Örneğin, dinlerin birliğinin ortaya çıkarılması Schuon ve Coomaraswamy gibi kişilerin dharması olmuştur. Pallis'in dediği gibi: "O'nun (Coomaraswamy'nin) dharma'sı diğer bazılarıyla birlikte, onun (dharma'nın) sadık sözcüsü olarak hizmet etmek olmuştur." (s. 120). Pallis'in yazdığı en derin sayfalardan bazılarını ihtiva eden bu bölüm onun mesajının gerçek ehemmiyetini anlayabilen okura Budizm ve aslında bizatihi din hakkında bu konudaki ciltlerce kitaptan daha fazla şey verir.

Pallis, Tibet Budizm'i üzerine bir otorite olmasının yanında değerli bir müzisyendir de. "Çok-sesli Müziğin Metafiziği" başlığını taşıyan sekizinci bölüm, onun İngiltere'de bizatihi yeniden canlandırmaya çalıştığı çoksesli müzik hakkındaki derin bilgisini yansıtır. Budizm üzerine yazılmış böyle bir kolleksiyonda ilgisizmiş gibi duran bu makale aslında özel olarak Hıristiyani nitelikli çoksesli müzikle alâkalı olduğu kadarıyla çok iyi uymaktadır; zaten kitabın kendisi de hemen hemen Budist-Hıristiyan sınırlarında dolaşan Budist bir çalışmadır.

Maneviyata duyarlı bir Doğulu Ortaçağ sonrası Batı sanat ve kültürü ile tanıştığı zaman özellikle onsekizinci yüzyılın ortalarına kadar Batılı müzik, plastik sanatlar ve diğer kültürel yönlerin ne kadar farklı niteliğe sahip olduğunu görüp şaşıracaktır. Makyavelli'nin gezindiği dünyevi saraylar onun dinlediği müzikten çok farklıydı. Hatta Versay'da XIV. Louis için çalınan müzik bile onu çevreleyen mimari kadar din-dışı ve dünyevi değildi; tabii ayinlerde icra edilen müzik ile o devrin Batı felsefesi arasındaki keskin karşıtlık da bunun bir başka örneğidir. Öyle görünüyor ki, Batılı adamın manevi, teolojik ihtiyaç ve dürtüleri, diğer sanat ve düşünce tarzlarının hemen hemen tamamen din-dışı bir ka-

raktere büründüğü bir zamanda onun müziğe sığınmasına neden olmuştur.

Pallis, bu olayı çok-sesli müzik bağlamında açığa çıkarmaktadır. O, ancak metafiziksel bilgiye sahip deneyimli bir müzisyenin yapabileceği bir tarzda çok-sesliliğin metafiziksel temellerini analiz etmektedir. Bu çerçevede önce birliği simgeleyen notaya işaret etmekte ve ardından bunun sonucu olan zıtlık ve tamamlayıcılığa, en sonunda ise asıl birliğe dönmektedir. Ayrıca Pallis, çağdaş hareketin, çok-sesli müzikle ilişkili olan otantik enstrümanla icra edilen otantik müzik biçimlerine dönme ve onu muhafaza etme hususundaki önemine değinir. Bu dürtü Pallis tarafından çok sesli müziğin tek sahibi olan Hıristiyan geleneğine olan özlemin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bu zekice yazılmış makalenin şaşırtıcı bir yanı onun Wagner'i olumlu bir şekilde değerlendirmesidir. Wagner'in müzik felsefesi, Pallis'in yarım yüzyıl eserlerini icra ettiği ve yeniden canlandırmaya çalıştığı İngiliz Rönesansı'nın eserlerinin tam zıt kutbunda yer almaktadır."

Sadece "*Anatta*" başlığı konulan dokuzuncu bölümde Pallis, bir kez daha Budizm'e has olan bir konuyu ele alır; fakat bu, en tartışmalı konulardan biridir. Bu konunun özü şu sorudur: "Benliksizlik" veya *anatta* (Pallis bu terimin Pali formunu bilerek kullanır) öğretisi ne anlama gelmektedir? Kendisi de geleneksel okulun önde gelen bir temsilcisi olan yazar, Guénon ve Coomaraswamy'nin bu konuyla alâkalı olan görüşlerini reddeder ve *anatta*'nın benliksizlik veya Benlik adına benliğin reddi olmadığını iddia eder. Pallis'e göre bu öğreti, muammadan ayrı tutulması gereken bir *koan*'dır. Bir *koan* olarak o, aydınlanma vasıtasıyla anlamı anlaşılana kadar üzerinde düşünülecek birşeydir. Ancak okuyucu düşünmeden de bu önemli Budist öğreti hakkındaki bazı yaygın yanlışları bu bölümde görebilir.

Pallis onuncu ve son bölümde Budizm açısından bir başka şaşırtıcı konuya yani arketipler (nümuneler) konusuna geçer. Şaşırtıcıdır, çünkü insan, Varoluş Çevrimi'nde *samsarik* bir akışı ön-

gören bir dinde bunun varlığını düşünemiyor. Pallis kişinin arketipine dönüşünü "evine dönüş" saymaktadır. Pallis, öğretileri, geleneksel arketip öğretisinden çok farklı olan Jung'un psikolojisi vasıtasıyla birçok çevrede yaygınlık kazanmış olan arketiplerin psikolojik yorumunu şiddetle reddeder. O, arketipleri *nirvanik* durumla ilişkilendirir ve onların *satori* davranışıyla olan alâkalarını tartışır. Onun yaptığı, determinizm, özgür irade ve *mandalalar* sorunu dışında arketiplerin kişilerle olan bağını irdelemektir.

A *Buddhist Spectrum* ilmi açıdan tamamen güvenilir olup hikmetli bir kitaptır. Yazarın amacı Budizm'in tarihini anlatmak veya Budist felsefe adı verilen şeyi tahlil etmek değildir. Tam tersine onun amacı geleneksel bakış açısından Budizm'in taşıdığı hikmeti gözler önüne sermektir. Geleneksel bakış açısı, bütün semavi dinlerin biçimsel farklılığını kabul etmekle beraber bu biçimlerin ötesine yansıyan birleştirici bir Hakikat'ın olduğunu öngörür. Pallis tipik bir Budist olarak yazdıklarının somut ve pratik ehemmiyetiyle alâkalıdır. Bu kitap bir anlamda elde edilmesi güç olan insan yaşamının değerini hatırlatan uzun bir öğüttür. Şuurluluk veya *metanoia* bütün kitap boyunca senfonik bir şiirin ana teması gibi defalarca vurgulanmıştır. Pallis, sadece Budizm'i daha iyi tanıtmakla değil, fakat aynı zamanda olumlu dini miraslarının çoğunu Hıristiyanlıktan almış olan Batılıların kendi geleneklerini yeniden canlandırmada Budist gelenekten yararlanmalarıyla da ilgilenmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi Pallis, Budizm'i, iki bin yıl Batılı adamın yaşamına hakim olmuş olan ilahi dinlerle mücadele etmede bir araç olarak kullananlara karşı şiddetle durmaktadır.

Pallis'in kullandığı İngilizce, akıcı ve güzel olup din bilginleri arasında seyrek görülen bir dil bilgisini yansıtmaktadır. Dahası o, düşmanlığı kibar iknaya dönüştürerek onu yumuşatmış ve eski İngilizce kullanan konumunu sürdürmüştür.

Onun diğerlerine karşı olan merhamet ve olumlu hislerini –hatta geleneksel bakış açısına göre yanlışta olanlara bile– kita-

bın her sayfasında görmek mümkündür. Fakat Tibet *mandala*'larının ve kutsal bölgelerinin açıkça gösterdiği gibi, kutsal olan sadece melekler tarafından değil, fakat aynı zamanda onu karanlığın şeytanlarına karşı koruyan dehşetli varlıklarca da daima muhafaza edilmektedir. Hakikatın varlığını şüpheli hale getirecek kadar kötülüğün yaygınlaştığı bir dünyada geleneksel anlamda Hakikati savunmaya çalışanların, Hakikat'ın dünyevi tezahürlerini tehdit edenlere karşı zaman zaman "marifetin kılıcı"nı kullanmaktan başka seçenekleri yoktur. Yazarın kendi bakış açısından yani geleneksel perspektiften kitaba bakıldığında eleştirilecek tek noktası onun bazı yanlışları mahkum etmede yeterince sert davranmamasıdır. Çünkü bu yanlışları mahkum etmeden konunun hakikatını buna yabancı olanlara ikna edici bir şekilde anlatmak mümkün değildir.

Ancak bu eleştiri, kitabın büyük değerine hiçbir şekilde gölge düşürmez. *A Buddhist Spectrum* hem Budizm üzerine yazılmış değerli kitaplardan biridir, hem de mukayeseli dinler ve yaşayan maneviyata ilişkin büyük bir çalışmadır. Bu eser, genel olarak dini konularda özelde ise Budizm'e ilişkin –özellikle onun Tibet formuyla alâkalı– hususlarda çalışmalar yapmış ve çalışmaları Doğuda ve Batıda birçok din bilgini ve uygulayıcısı üzerinde derin tesirler bırakmış olan bir otoritenin düşünce ve tefekkürünün ürünüdür.

GUÉNON'UN TEMEL SİMGELER KİTABI ÜZERİNE*

Bu eser, modern bir Batı dilinde sembolizme ilişkin yazılmış belki de en önemli kitaptır. Sekiz kısım ve yetmişaltı bölümden oluşan bu çalışmada Guénon; Grek, Budist, Druid ve İslam gele-

*R. Guénon, *Fundamental Symbols - The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore, Jr: der. M. Valsan; nşr. Martin Lings, Cambridge, Quinta Essentia, 1994, 369 sayfa.

neğine kadar birçok gelenekte bulunan simgelerin metafizik ve kozmolojik anlamını irdelemektedir. Sekiz kısmın başlıklarından da anlaşılabileceği gibi, ele alınan sembollerin çeşitliliği bu önemli eserin geniş ufukluluğunu göstermektedir. Kısım başlıkları şöyledir: Geleneksel Sembolizm ve Onun Bazı Genel Uygulamaları; Merkez ve Dünya Sembolleri; Çevrimsel Tezahür Sembolleri; Bazı Sembolik Silahlar; Kainatın Formlarının Sembolizmi; Bina Sembolizmi; Mihveri Sembolizm ve Metin Sembolizmi; ve Kalbin Sembolizmi. Bu geniş kolleksiyon, Guénon'un ölümünden sonra M. Valsan tarafından oluşturulmuş ve Fransızca olarak *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (Paris, Gallimard, 1962) adıyla yayınlanmıştır. Fransızca metinden farklı olarak İngilizce baskıda iki makale ilave edilmiş; bir makale de çıkarılmıştır. Ayrıca İngilizce baskısında Guénon'un hayat ve çalışma arkadaşı Martin Lings'in kitabın ehemmiyetine dair bir önsözü ve Guénon'un bir başka arkadaşı olan W.N. Perry'nin Guénon'un hayatını anlatan bir girişi yer almıştır.

René Guénon kuşkusuz ünü ve eserlerinin ehemmiyeti gün geçtikçe daha çok anlaşılan çağımızın çok büyük entellektüel şahsiyetlerinden biridir. Fransız kökenli bir metafizikçi ve matematikçi olan Guénon, bu yüzyılda Batıda gelenekten, evrensel ve ezeli hikmetten bahseden, entellektüel ortodoksiyi vurgulayan ve günün yanlışları karşısında saf metafiziği formüle eden ilk kişidir. Aynı zamanda sahih Doğu öğretilerinin Batı için hayati önemini vurgulayan ve onları Avrupai bir dilde bir bütün olarak saptırmadan formüle eden ilk Batılıdır. Dahası o, modern dünyayı gelenek ışığında sıkı bir eleştiriye tâbi tutmuştur; ondan sonra vuku bulan olaylar onu büyük ölçüde haklı çıkarmıştır. Fikri cehdinin çoğunu Hindu, Taoist öğretileri ve geleneksel Hıristiyanlığı dikkatlere sunmaya harcayan Guénon 1931'de Batıyı bir daha dönmemek üzere terkederek Kahire'ye yerleşmiş ve orada 1951 yılındaki vefatına kadar bir Müslüman ve sufi olarak yaşamını sürdürmüştür; mezarı da aynı şehirde bulunan eski bir İslam kabrista-

nındadır. Ölümünden sonra onun geleneğin doğruluğunu ve modernizmin yanlışlığını vurgulayan çok sayıda eseri çeşitli dillere çevrilmiş ve Rusya'dan Peru'ya kadar birçok ülkede ve Doğu dünyasında neşredilmiş olmasına karşılık Fransa'da gün geçmiyor ki onun eserlerinin yeni bir baskısı yapılmasın veya öğretilerine ilişkin yeni makaleler yayınlanmasın. Onun *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, *Haç'ın Sembolizmi* gibi eserlerinin (Türkçe'de bunlardan ilki Ağaç Yay.'dan, ikincisi ise İz Yay.'dan çıkmıştır–Çev.) önemine karşın *Temel Simgeler* kitabı onun *Vedanta'ya göre İnsan ve Oluşumu*'ndan sonraki en önemli eseridir. Kendisi de sembolizm üzerine bir kitap yazmış olan –*Symbol and Archetype (Sembol ve Arketip)*– Martin Lings'in önsözde dediği gibi:

"Bu kitabın büyüklüğünün iki önemli yönü vardır; bunlardan biri onun Guénon'ın diğer eserleriyle paylaştığı iyi olan herşey; diğeri ise onun eşsiz tarafıdır. Bu ikinci yön bize tarihin ötesine giden uzak bir kesimin kapılarını açmaktadır. Bazı bölümlerde asıl *(primordial)* antikitenin taze havasını teneffüs eder gibi oluyorsunuz. Evrensel sembolizm dili, insanlık kadar eskidir; Guénon'un eski dünyanın fikrine ve fikir birliğine tuttuğu ışık bizim ilkel insanlarla ilgili bilinçaltımızda taşıdığımız yanlış düşünceleri ebediyen yok edecek mahiyettedir."

Bu eşsiz eserde Guénon sadece din, sanat, geleneksel ilimler ve bizzat yaşam ile alâkalı olan çeşitli sembollerden bahsetmemekte –aslında hem kutsal sanatın hem de kutsal bilimin dillerini sunmaktadır– aynı zamanda genel olarak sembollerin anlamını tartışmaktadır. Guénon sembollerin kökeninin eşyanın ontolojik gerçekliğinde ve gerçekliğin numena ve arketip düzeylerinde –beşeri ve psikolojik düzeyde değil– olduğunu gösterir. Bugün Heinrich Zimmer ve Mircea Eliade –ikisi de Guénon'a çok şey borçludur ama ikincisi geleneksel perspektif bağlısı değildir– gibi din bilginlerinin, C.G. Jung gibi psikologların ve onları halkın gündemine sokan Joseph Campbell gibi kişilerin eserlerinin gör-

düğü rağbetten de açıkça görülebileceği gibi mit ve sembollere karşı büyük bir ilgi oluşmuştur. Fakat bu ilginin ekseriyeti onların kaynağını İlahi Düzey'de değil de insanların kaynağını "müşterek bilinçaltı"nda gören psikolojik yoruma dayanmaktadır. Bugünlerde mitoloji ve sembolizmle ilgilenenlerin bile unuttuğu bir gerçek vardır; bu gerçek, Grekçesi *mythos* olan mitin etimolojik olarak gizemli olanla, hususen de "İlahi Gizemler"le alâkalı olduğu ve Grekçe bir fiil olan *symballein*'den gelen sembolün bir araya getirmek veya bağlamak, yani bir şeyi Kaynağına bağlamak demek olduğu gerçeğidir. Ne var ki sembollerin gerçek anlamı ve "sembolist" ruh yitirilince çok şey kaybedildi ve bu arada kozmos da kaosa dönüştü.

Sembollerin doğru anlaşılmasında ve kökenlerinin kozmik varoluşun farklı düzeylerine yansıyan değişmez arketiplerde olduğunun gösterilmesinde Guénon bizim için bir ışık vazifesi görmektedir. Onun sembolizm öğretisini özetleyen ve incelediğimiz kitaba girişi sağlayan *Autorite spirituelle et pouvoir temporel*'den bir alıntı yaparsak konu daha iyi anlaşılacaktır:

"Hangi tarzda olursa olsun varolan herşey zorunlu olarak evrensel ilkelere iştirak eder; daima faal olan İlahi Akıl'da bulunan ezeli ve ebedi özlerle bir olan bu ilkelere iştirak etmeyen hiçbir şey varolamaz. Dolayısıyla, kendi içinde mümkin (contingent) olsalar bile varolan herşey bu ilkeleri kendi tarzında ve varoluş düzeyinde temsil ve ifade eder; zira aksi takdirde hiçliğe mahkum olurlar. Böylece bir düzeyden diğerine herşey birbiriyle bağlantalıdır ve bütüncül evrensel bir âhenk içinde bir araya gelir; zaten âhenk de ilkesel birliğin tezahür etmiş dünyadaki yansımasından başka birşey değildir. İşte sembolizmin gerçek temeli bu ilişkidir."

Guénon'un sembolizmi ortaya koyuşu aynı zamanda sembolü yalın alegorik birşeye, toplumca tanımlanmış bir işarete veya ahlâki ya da dilsel bir grubun ortak tarihi tecrübesinden veya müşterek bilinçaltından gelen psikolojik bir gerçekliğe indirgeyen tüm modernist yazarların ciddi bir tenkidi de demektir. Bu kitap,

Guénon'un diğer tüm eserleri gibi, aynı anda hem metafiziksel hakikatlerin sunuşu, hem de bu hakikatler ışığında yanlışların eleştirisidir.

Bu hacimli eserin çevirisi hem çevirmen için –ki çevirmen Guénon'un eserlerinin etüdüne bir ömrünü harcamıştır– hem de kendisi önemli bir geleneksel yazar olan İngilizce'yi çok iyi kullanabilen editör için büyük bir zevk olmuştur. Bu çabaların sonucunda ortaya Fransızca orijinalini hiç de aratmayacak açıklıkta ve akıcılıkta bir eser çıkmıştır; zaten bu özellikler Guénon'un tüm eserlerinde mevcuttur. Guénon'un İngilizce'deki eserlerine büyük bir ekleme olan bu eser umarız ki daha önce çevrilmiş fakat baskısı tükenmiş olan Guénon'un diğer eserlerinin yeniden yayınlanması için bir kıvılcım olur.

Her hâlükârda bu büyük eseri İngilizce'ye kazandırdıkları için çevirmeni, editörü ve yayıncıları kutluyorum. Güzel dizilen eserin kapağı da Quinta Essentia'ya has bir güzelliktedir. Gönül isterdi ki Dr. Lings Guénon'un ehemmiyeti konusunda daha ayrıntılı bir çalışma yapmış olsun; belki de gelecekte yapacaktır; çünkü İngilizce konuşan dünyada genelde gelenek özelde ise Guénon'un öğretileri hususunda büyük bir ihtiyaç mevzubahistir.

HENRY CORBİN'E DAİR*

Şu anda ünlü Fransız felsefeci ve İranolog Henry Corbin'in vefatının üzerinden on yıldan fazla bir zaman geçiyor. Buna rağmen ondan, basılmış ama süreli neşriyatta dağınık durumda birtakım eserlerin biraraya getirilmesi, ya da ilk kez basımı gerçekleşen yazılar şeklinde hâlâ yeni kitaplar yayınlanmaktadır. Ayrıca Corbin'in yazıları, Batılı ilim çevrelerinde şarkiyatçılık ve felsefe

*Biri kendisi hakkında, diğeri ona ait iki eserin tenkidi, *Henry Corbin, L'Iran et la Philosophie, Fayard, Paris, 1990.*

Daryush Shayegan, Henry Corbin, La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranian, Edition de la defférence, Paris, 1990.

alanlarında çalışan araştırmacılar ile hikmet-i ilahî'ye (Sophia Perennis) ilgi duyanlar arasında hep gündemdedir. Corbin'in artık Fransız düşünce dünyasında ilgi odaklarından biri sayılabileceğinin ve eserlerinin İngilizce konuşulan dünyada da her geçen gün artan bir şekilde araştırma ve inceleme konusu haline geldiğinin söylenmesi mübalağa olmayacaktır. Corbin, çok verimli bir ömrü, genelde felsefeye ve İslam maarifine, özellikle de İran maarifine vakfeden ve İran kültürüne aşık olan seçkin bir şarkiyatçı değildi sadece; İran'daki felsefenin çok kıymetli mirasına yalnızca tarihî veya filolojik perspektiften değil, filozofça bir gözle de bakan güçlü bir filozoftu aynı zamanda. Filozofik ve oryantalist bu iki bakışın kesişmesinin sonucu, İran ve Şia felsefî düşünce dünyasını, bunun yanısıra İspanya'ya, özellikle de Muhyiddin Arabî'ye ait sûfî tefekkürün temel boyutlarını ilk kez Batıya tanıtan yepyeni eserlerin ortaya çıkmasıydı. Buna ilave olarak, batı dillerini ve bilimlerini öğrendikten sonra kendi kimliklerini, felsefî ve manevî kültürlerini aramaya koyulan İranlı araştırmacı nesli ve bu ülkenin gençlerini kendi asıllarına döndürdü. İşte bu açıdan, Corbin hakkında telif edilmiş analitik ve bilimsel ilk kitabın bir Fransız'ın değil, Corbin'i yakından tanıyan ve onun felsefî düşüncesi ile araştırma metodundan derinden etkilenen bir İranlı'nın kaleminden çıkmış olması memnuniyet vericidir. Kastettiğimiz kişi, bu satırların yazarının, çevresinde incelemesini serdedeceği ilk eser olan, *Henry Corbin La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranian*, Edition de la defférence, Paris, 1990, (Henry Corbin, İran'da Manevî Tefekkürün Coğrafyası) isimli kitabın yazarı Dâryûş Şâyigân'dır.

Bu çok değerli kitabın muhtevasına girmeden önce, Tahran'da 60'lı ve 70'li yıllarda, hatta daha evvel, 50'li yılların sonunda gerçekleşen ve hem Corbin'in, hem de Dâryûş Şâyigân'ın katıldığı toplantılar üzerine birkaç söz söylemeyi gerekli görüyoruz. Bunun sebebi, sözkonusu toplantılar sayesinde kitabın yazarının Corbin'i daha yakından tanımasında ve sonuç olarak elimiz-

deki kitabı yazmasında etkili olan faktörlerin önemi değildir yalnızca. Bu biraraya gelişlerde Doğu ve Batı felsefî-irfanî tefekkürünün karşılaşmış olduğu ve geriye önemli bilimsel ürünler bırakıldığı için de sözkonusu oturumlardan bahsetmek gerekmektedir. Dolayısıyla tarihî açıdan, gelecektekilerin bu dönemin fikrî ve felsefî tarihini daha iyi tahlil edebilmeleri için onun hakkında bazı konulara değinmek gerekmektedir.

Bu satırların yazarı, Amerika'daki tahsilini tamamlayıp İran'a döndüğü ve Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe dersi vermeye başladığı 1936 yılından itibaren o sıralarda her sonbahar Tahran'a gelen Henry Corbin'le tanıştı. Onunla birlikte on yıldan fazla bir süre Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve irfan konusunda seminer dersleri verdi. Bu faaliyet, aramızda gerçekleşen işbirliğinin sadece bir yönüydü. Yalnızca bu seminerlerde değil, daha sonra Corbin'in "İran Kraliyet Felsefe Cemiyeti"ne davet edilmesiyle sonuçlanan ve çok verimli ömrünün sonuna kadar süren Cuma gecesi tartışmalarında, felsefî ve irfanî metinlerin telif ve tashihinde ve daha pek çok alanda da işbirliğine gidilmişti. Kendisinin İslam felsefesi, irfan ve genel olarak İran'daki düşüncenin seyri ile ilgili değerlendirme ve yorumlarının tümünde muvafık değildiysek de aramızda çok sayıda ortak nokta vardı. Özellikle de Batıya hayran çevrelerde hep Nietzsche, Sartre ve başkalarından sözedildiği, İbn Sina, Sühreverdî ve Molla Sadra'dan ise çok az bahsedildiği İran'da, geleneksel felsefe düşüncesinin ortaya çıkışının incelenmesine alâka duymada. Felsefî alanda yakın işbirliğine girdiğimiz İran'ın iki on yılında İran'ın felsefedeki büyük şahsiyetlerinin düşüncelerine dönük dikkat çekici değişimde çalışmalarımızın büyük katkısı vardı. Hele İran düşünce geleneğinin, Batıya gitmiş ve Batı kültürüne eğilimli titiz bir gençlik kesimi tarafından yeniden keşfedilmesi bu faaliyetlerle hiç de ilgisiz değildi. İran'da felsefe ve düşünce sahasında görülen bu öze dönüşte Corbin'in payı asla unutulmamalıdır.

Asıl mesleği avukatlık olmakla birlikte tam bir felsefe ve irfan tutkunu Zu'l-Mecd Tabâtabâî'nin evinde, İslam filozoflarının ve bilginlerinin en büyüklerinden biri sayılabilecek merhum Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin huzurunda düzenlenen sonbahar mevsiminin Cuma gecesi toplantılarına katılmak da ortak faaliyet ve mesailerimiz arasındaydı. Şâyigân'ın, kitabının birinci bölümünde (sayfa 27) değindiği toplantılardı bunlar. Başlangıçta bu toplantıların çevirmeni, Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı hocası ve Corbin'in dostu İsa Sipehbedî idi. Sonra bu görev bize havale edildi. Halkamıza Dâryûş Şâyigân'ın da katıldığı sonraları, toplantılarda hazır bulundukça kendisi de çevirmenlik işine katkıda bulundu; özellikle de Hindu ve Budist düşünce hakkındaki tartışmalar sırasında.

Akşam namazından itibaren başlayan ve birkaç saat süren bu toplantılara, eşsiz büyüklüğüyle yolculuk çilesini kabul ederek Kum'dan Tahran'a gelen Allame Tabâtabâî'ye ek olarak, üniversite hocaları, avukatlar, aile efradı ve Allame'nin talebelerinden birkaç kişi daha katılıyordu; merhum Bediuzzaman Firûzânfer, merhum Ayetullah Murtazâ Mutahharî ve Seyyid Celaleddin Âştiyânî gibi. Yine, Avrupa'da tahsil gören ve Corbin'in eserlerine Fransızca'dan âşina olan birkaç İranlı daha vardı. Her yıl Corbin tarafından bir konu seçilir ve sonra onunla Allame Tabâtabâî arasında tartışma başlardı. Biz de bu konuşmanın mütercimleriydik. Meseleler çoğunlukla günün en güç ve en karmaşık felsefî konularıyla ilgili olur, Doğu ve Batının felsefe geleneği, miladî onikinci yüzyıldan bu çağa kadar görülmemiş bir tarzda karşı karşıya gelirdi. Galiba bu türden ve bu zemindeki en son karşılaşma, İspanya'nın Toledo ve diğer şehirlerinde o diyarın İslam filozofları ile Hıristiyan ve Yahudi düşünürler arasında gerçekleşmişti. Nitekim bunun sonucu, bir sonraki yüzyıl Avrupa felsefe tarihinde görülen derin dönüşümdür. Yirmi yıl süren Tahran'daki bu tartışmalarımızın tüm konuları ne yazık ki biraraya getirilip basılmamıştır. Fakat bu konuşmaların bir bölümünün, 60'lı yıllarda iki

cilt halinde *Şia Mektebi* adı altında Kum'da basılmış olması ve daha sonra basımının yenilenmesi memnuniyet vericidir.

Dâryûş Şâyigân, 1959 yılında tasavvuf ve irfana karşı oluşan ilgisi nedeniyle bu satırların yazarıyla temas kurunca aramızda ilmî bir dostluk ve işbirliği doğdu. Doğal olarak onu Corbin'le tanıştırmam ve yürüttüğümüz ortak toplantılara katılmasını sağlamam gerekiyordu. Bu ilk karşılaşmadan itibaren Corbin'le Şâyigân arasında Corbin'in ölümüne kadar sürecek, hatta her geçen gün daha da güçlenecek bir sevgi ilişkisi ve ruhsal yakınlık oluştu. Fransızca'ya olan eşi az bulunur hakimiyeti ve irfan düşüncesi ve felsefe şeklinde tezahür eden yoğun ilgisiyle Şâyigân, hızla Corbin'in ilmî düşünce ve faaliyetleri dairesine sürüklendi. Daha sonra da, araştırmaya dayalı ve çok değerli bir kitap halinde herkesin yararlanmasına sunulan doktorasını[1] Corbin'le birlikte gerçekleştirdi ve diğer faaliyetlerde de onunla işbirliği içinde oldu. Corbin, Şâyigân'ın Fransızca şiirlerine önsöz yazdı. Şâyigân da, şu an konumuz olan kitabını yazmadan önce diğer eserlerinde Corbin hakkında makalelere yerverdi.[2] Corbin, Şâyigân'ı kendi çocuğu gibi görür ve bana, onun felsefedeki istidadından, ayrıca dil ve edebiyattaki yeteneğinden bahsederdi. Burada sözkonusu edeceğimiz kitabın yazılması, Corbin'le Şâyigân arasındaki bu uzun kişisel geçmiş olmaksızın imkansızdı. Bu söylediğim, Şâyigân'ın Corbin'e ait düşünceleri tüm yönleriyle bilmesi, bunun yanısıra huy ve karakterini yakından tanıması bakımından değildir sadece; bu ağır eseri mümkün kılan bir sevginin oluşması da bunun kadar önemlidir. Çünkü bu işe aşk duymaksızın Corbin'in çok sayıdaki ve karmaşık eserlerinin tahlili imkansız olurdu.

[1]Bkz. Dârâşukûh ve Hindu irfanı ile tasavvufun karşılaştırılması üzerine olan *Mecmeu'l-Bahreyn* kitabının tahlili hakkındaki *Hindouisme et Soufisme*, Paris, 1979, D. Shayegan.

[2]Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr tetkiki *Der Ceşnnâme-i Henri Corbin*, 2536, s. 29-31'deki *L'homme à la lampe magique*, D. Shayegan ve *L'Heme*- Henry Corbin, Paris, 1981, s. 84-87'deki *Le sens du Ta'wil.*

Hülasa, Cuma gecesi toplantılarında Şâyigân'ın merhum Allame Tabâtabâî'ye olan bağlılığında da bir artış oldu. Hatta Corbin'in Fransa'da olduğu aylarda bizim toplantılarımıza katılıyor ve önemli bir faaliyeti de üstleniyordu. Bu faaliyet, kendisinin de bu kitapta işaret ettiği gibi, özellikle Hint düşüncesine ait eserlerin tercümesi konusundaydı. 28. sayfada değindiği üzere, kütüphanesinin 1963'te yanması, bu tercümelerin çoğunun imha olmasına yolaçtı. Birlikte Farsça'ya çevirdiğimiz *Tao Te Çing* kitabının tercümesi bu cümledendir.[3] Şâyigân'ın Allame Tabâtabâî'nin huzurunda bulunmaktan yararlanmasının ürünü sadece manevî değerleri kazanmaktan ibaret değildi; bu iş, onun dikkatini öncekinden daha fazla olarak İslamî maarife ve İran'ın felsefe ve irfanına yöneltti. Bu ise Corbin'in kitaplarına ve felsefî meselelerine daha çok ilgi duymasına sebep oldu. Nitekim bu toplantılar ve onda ele alınan tartışmalar Corbin'in bizzat kendisinde, onun felsefî düşüncelerinde ve incelemek için her yıl seçtiği metinlerde kayda değer bir etki yaptı. Şu anda konumuz olan değerli kitabın aslında otuz yıl önceki unutulmaz Tahran toplantılarıyla derin bir ilişkisi vardır. Bu kitap, İran'ın son birkaç on yılı hakkında yazılmış çeşitli yazılardan oluşan sel içinde, o döneme ait ne yazık ki pek ilgi gösterilmeyen derin ve oldukça verimli toplantıların, tartışmaların ve sohbetlerin sonuçlarından biridir.

Dâryûş Şâyigân'ın *Henry Corbin* kitabı beş bölüm ve bir sonuçtan oluşmakta; her bölüm, Corbin'in görüşlerinin bazı yönleri hakkındaki incelemeye ayrılmış bulunmaktadır. Corbin'in iç ve dış dünyası hakkındaki ilk bölüm ise istisnadır. Bu bölüm "Batılı

[3] 1976-1978 yılları arasında bu satırların yazarı ve Toshihiko İzutsu bir kez daha bu kitabı, yeni bulunmuş bir Çin metninden Farsça'ya tercüme ettik. İzutsu metni İngilizceye çeviriyor, ben de Farsça'ya tercüme ediyordum. Sonra İzutsu Farsça metni Çince aslıyla karşılaştırıyordu. Gerçi bütün ilmî eserler yayınlanmadıysa ve bu satırların yazarının notları 1979 olayları sırasında kaybolduysa da bu kitabın Farsça tercümesi elimizde mevcuttur ve günün birinde yayınlanabileceği umudu taşınmaktadır.

Ziyaretçi" adını taşımakta, Gilson ve Heidegger gibi şahsiyetlerle karşılaşmalarını serdeden manevî bir biyografi ile başlamaktadır. Paris'teki tahsil günlerinden başlayarak, Almanya'ya yolculuk, Türkiye'de ikamet, daha sonra da İran'ı ziyaret ve manevî vatanına birbiri ardınca yolculuklardan oluşan hayatının evreleri şiirsel bir dille ve de felsefî bir analizle resmedilmektedir. Şâyigân, Corbin'le 1978'te Paris'te ölüm yatağındayken yaptığı son görüşmeden bahsetmekte ve bu ünlü bilginin hayata veda etmesinin, İran tarihinde bir dönemin tamamlanmasıyla eşzamanlı olduğuna dikkat çekmektedir. Corbin'in ölüm hakkında konuştuğunu ve "aşkın, bilgiye önceliği bulunduğu; ölüm duygusunun ise kurtuluş için yalnızca bir daralma ve sıkıntı olduğu" bir dünyaya işaret ettiğini nakletmektedir.

Şâyigân, birinci bölümün ikinci bâbında, Corbin'in düşüncesinde üstün bir yeri olan "tevil"den Batılı anlamıyla (herméneutique) sözetmekte ve onun Protestan mezhebi ve Heidegger'le ilişkisini ele almaktadır. İranlı okuyucular için Corbin'in Protestan dinî düşüncesiyle ilgisi belki şaşırtıcı gelebilir. Çünkü, önemli birkaç makalesinde de görüldüğü gibi, Corbin'in düşüncesinin bu boyutu İran'da pek az dikkat çekmiştir. Fakat Corbin'in Heidegger'le ilişkisi eskiden beri bilinmekteydi. Çünkü bütün Fransızca okuyanlar ve bu dile âşina olan İranlılar, Heidegger'in eserlerinin, Corbin'in gençlik günleriydeyken Almanca'dan Fransızca'ya yaptığı tercümelerinden haberdardırlar.

Burada, Şâyigân ve benim Corbin-Heidegger ilişkisini değerlendirmemizde bir fark bulunduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Şâyigân, Corbin'in, Heidegger felsefesiyle ilişkisini hep koruduğunu belirtmektedir; hatta Sühreverdî ve diğer İran bilgelerinin felsefe dünyasını keşfettikten sonra bile. Bana göre Corbin'in Heidegger'e olan ilgisi, daha çok düşünce hayatının ilk aşamasındaydı; geride bıraktığı bir aşamada.. Nitekim Molla Sadra'nın *el-Meşâir* kitabına yazdığı önsözde buna işaret etmektedir. Hatırımdadır; 1966 yılında Corbin'le birlikte Strassbourg Üniversite-

si'nde Şia hakkında bir konferansa katılmıştık. Bir öğle sonrası, St. Odile'in bir dağın tepesindeki eski bir kilisesine gittik. Dağın kenarında dikilmiş, ucu doğuya doğru, Almanya ve Kara Orman tarafına uzanan ağaçların manzarasını seyrediyorduk. Corbin bir süre sonra elini omuzuma koydu ve şöyle dedi: "Şu anda İran'lı bir filozofla burada duruyor olmaktan ne kadar mutluyum anlatamam. Gençken, Kara Orman'a, sonra da Heidegger'in Freiburg'daki evine gidebilmek için işte şu yoldan aşağı inerdim. Ama Sühreverdî ve Molla Sadra'nın felsefe ve maneviyat dünyasını keşfettikten sonra artık bu yolculuğa gerek kalmadı."

Her neyse, Şâyigân, önemli felsefî konuları kapsayan Corbin'in Heidegger'le ilişkisini ele aldıktan sonra Corbin'le İran arasındaki bağa eğilmektedir. Corbin'in, gençliğinde Protestan düşünürlere, Heidegger'e ve diğerlerine yönelik tüm ilgilerinin İran topraklarında gerçek sığınağını bulduğunu belirtmektedir. Şâyigân'a göre Corbin, hem coğrafî, hem de melekûtî olan ve "âlem-i hayal"e (Mundus Imaginalis) ait bu dünyada manevî vatanını keşfetmiştir. Gönlünün derinliklerinden yükselen ve İran kültürünün manevî dünyasına duyduğu ilgiyi ifade eden bir alâkayla, Şia'dan Mazda'nın Melekleri'ne (Emşâspendân-i Mezdâyî), Hâfız ve Rûzbihân'dan Sühreverdî ve Molla Sadrâ'ya kadar bu ülkenin manevî kültürünün çeşitli yönlerini izleme ve incelemeye yönelmiştir. Şâyigân, İran İslam felsefesinde "âlem-i hayal" olarak şöhret bulmuş, 'hissedilen' ile 'sadece akılla kavranan'lar arasındaki bu âlemin önemine değinmekte ve onun İran kültüründe tecelli ettiğini düşünen Corbin'in bu âleme sürüklenmesi üzerinde ısrarla durmaktadır. Corbin'in bir yandan İran'la, diğer yandan 'âlem-i hayal'le olan bağının felsefî değerlendirmesini yapmaktadır.

Bu açıdan, birinci bölümün dördüncü bâbı bu âleme ayrılmış ve "Âlem-i Hayal'in Metafiziği" olarak isimlendirilmiştir. Yazar, âlem-i hayal'de muallak suretlerden, zaman ve mekanın anlamından, âlem-i hayal'in insanın ölümden sonraki tecrübeleriyle

bağından ve yeniden dirilişin gerçeklerinden sözetmektedir. Bunun yanısıra okuyucuyu, Corbin'in bakış açısıyla, bu âlemin Batıda modern dönemlerde ortaya çıkan unutulmuş sonucundan haberdar etmektedir.

Birinci bölümün son bâbı, "Corbin'in İslam ve İran Dünyasına Dört Yolculuk Programı" başlığını taşımaktadır. Şâyigân, Corbin'in İran ve İslam hakkındaki yazılarından tüm boyutlarıyla haberdar olduğunun öyküsü sayılabilecek bir maharetle Corbin'in düşüncelerini dört aşamada özetlemektedir:

1. İnsanî Rabbu'n-Nev'i Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Hüccet (as); derunî kılavuzu da imam, melek, Ruhu'l-Kuds, faal akıl ve Hakikat-i Muhammediyye olan nübüvvet dairesinden velayet dairesine. Bu aşamada bilgi edinme yöntemi ilham ve keşiftir.

2. Rabbu'n-Nev'in insanîliği bakımından Zerdüşt ve Eflatun; derunî kılavuzu da faal akıl olan mahiyetin asıllığından varlığın asıllığına. Bu aşamada bilgi edinme yöntemi, 'şahid' olarak hazır bulunmadır ya da İslam filozoflarının "ilm-i huzurî" olarak isimlendirdikleri şeydir.

3. İnsanî Rabbu'n-Nev'inin Keyhüsrev ve İsfendiyar; derunî kılavuzu da Sîmorg[4] ve Cebrail olan temsilî hikayeden ve onun derunda ortaya çıkışından itibaren. Bu aşamada bilgi edinme yöntemi Câm-ı Cem'i müşahade etmektir.

4. İnsanî Rabbu'n-Nev'inin Hak yolunun tasavvuftaki mecnun ve aşıkları; derunî kılavuzu da Hikmet-i İlahî (Cebrail) ve ezelî sevgilinin araştırıldığı yer olan insanî aşktan rabbanî aşka. Bu aşamada bilgi edinme yöntemi, ta'til ve teşbih arasındaki şuhûddur.

[4]Corbin'in teliflerinin nisbeten tam bir listesi *Der Ceşnnâme-i Henri Corbin'*, s. XXXII-III'de ve *L'Herne*, s. 360-543'de bulunabilir. Gerçi basılmamış bazı yazılarının henüz eşinin elinde bulunması ve zaman zaman yeni külliyatlar biçiminde yayınlanması nedeniyle bunlar da tam değildir. Buna ek olarak bu iki fihrist sadece 1978 ve 1981'e kadarki eserlerini kapsamaktadır.

Bilahare, Corbin'in bu dört fikrî ve manevî yolculuğunu birbirine bağlayan şey, çeşitli boyutlardan vahiy, ontoloji, hikaye, içokuma ve irfanla bağlantılı olan âlem-i hayal'dir. Kitabın sonraki dört bölümü, Corbin'in bu dört fikrî ve manevî yolculuk programı temelinde düzenlenmiş ve her dört bölümde müellif, Corbin'in sözkonusu dört mevzu çevresindeki düşüncelerini mukaddime ve yorumla içiçe olarak Corbin'in dilinden açıklamaya yönelmiştir.

İkinci bölüm, "Nübüvvet Dairesinden Velayet Dairesine" başlığı altında, önce 'Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'; daha sonra da 'Nübüvvet ve İmamet', 'Veli, Nebi ve Resul', 'Velayet Dairesi' ve 'Nübüvvet Dairelerinin "Varlığının Yedi Mesajcısı"nda İçselleştirilmesi' bâbıyla başlamaktadır. Corbin, velayetin derin anlamını, Şia irfanî tefekküründe ortaya konduğu biçimiyle Batıya tanıtan ilk Batılı araştırmacıydı. Nitekim bu sayfalarda açıklayıcı bir dille bu önemli noktanın bir özeti verilmiştir. Bu bölümün üçüncü bâbı "Nübüvvete Dayalı Felsefe"ye, yani Corbin'in Yunan felsefesi karşısında İslam felsefesiyle ilgili olarak yaptığı değerlendirmeye ayrılmıştır. Bu bâbta Şâyigân, Corbin'in düşüncesinde nübüvvet ve felsefe arasındaki bağdan, nübüvvete ve melekiyata dayalı felsefeden, İslam felsefesinde hulûl ve tarihselciliğin reddedilmesinden ve nübüvvete dayalı felsefe ile Şia arasındaki ilişkiden sözetmekte ve İslam felsefesinin dinle ilişkili gerçek mahiyetinin aydınlatılmasında Corbin'in düşüncesinin önemini göstermektedir.

Kitabın ikinci bölümünün dördüncü bâbında, Corbin'i hep cezbetmiş olan ve sadece özel ilmî bir ilgiyle değil, özel konuşma ve sohbetlerinde de defalarca "Biz Şiîler..." şeklinde ifade ettiği gibi, kendini ait sayarak yöneldiği Şia konusuna geniş yer ayrılmıştır. Bu bâbta Şâyigân, Corbin'in, İslam'ın batınî boyutu olarak Şia; Şia ve tevil; irfanî Şia'nın Ehl-i Sünnet, zâhir ulema ve tasavvufla üçlü çatışması hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Belki hatırlatmak gerekir; Corbin, şahsen tevile ve dinin batınî

yapısına duyduğu özel ilgi nedeniyle Şia'ya sadece irfanî ve batınî boyutta bakıyor; Şiî fıkhı ve kelamıyla ya da Şia'nın İslam tarihinin bir safhasında ortaya çıkmış olmasıyla ilgilenmiyordu. Kitabın bu bölümünde Şiî irfanına ve Şia'nın yalnızca derunî olduğuna yapılan bu vurgu belirgindir. Bu değerlendirme, aynı zamanda bu bölümün "imamiyât", "Gaip İmam", "Civanmerdî" ve "Fütüvvet"e dair altıncı ve yedinci bâblarında da görülmektedir. Bu sayfalarda, Şia'daki İmam'ın manevî hakikatini aydınlatmada Corbin'in eserlerinin ne denli önem arzettiği anlaşılabilmektedir. Şâyigân kısaca değinmişse de Corbin'in 'Fütüvvet' konusundaki mütalaaları da oldukça önem taşımaktadır. Batılı araştırmacılar, Osmanlı Türkiyesi'ndeki, Abbasîler çağının sonunda Irak'taki ve Memluklüler dönemi Mısır'ındaki 'Fütüvvet', 'Mürüvvet' ve 'Civanmerdî'ye dair pek çok meseleye değinmiş olmalarına rağmen 'Civanmerdî' hareketinin aslen İranlı olduğunu ortaya çıkaran Corbin'di. Bu hareketin Şia'yla ve Hz. Ali'ye (as) bağlı gençlerle ilişkisini ve sonraki yüzyıllarda tasavvufla bağını ortaya koyan, ayrıca Batı ortaçağlarının "Şövalye"si ile karşılaştırmasını yapan yine Corbin'di.

Şâyigân, ikinci bölümün son bâbında yine özet olarak Corbin'in görüşlerinin İsmailiyye ile ilgisini ele almaktadır. Corbin'in, İsmailiyye düşüncesine şaşırtıcı derecede özel ilgisi vardı ve bu mektebin eserlerinin, özellikle de Ebu Yakub Sicistânî ve Nâsır-ı Hüsrev'e ait felsefî metinlerin ve İsmailî tefekkürün daha iyi tanınması için olağanüstü bir gayret sarfetti. Şâyigân, birkaç sayfada Corbin'in bu alandaki tarih ve felsefe araştırmalarını, daha özelde de İsmailiyye'nin felsefî tefekkürünün temeli olan batınî tevhid hakkındaki incelemelerini özetlemektedir.

Kitabın üçüncü bölümü olan "Mahiyetin Asıllığından Varlığın Asıllığına", Corbin'in İslam felsefesi sahasındaki, özellikle de İran İslam felsefesi alanındaki çok geniş araştırmalarının oniki bâbta yapılmış bir özetidir. Şâyigân burada İbn Rüşd ve İbn Sînâ ekolünden; İbn Sina'nın felsefesinden; Latin İbn Sînâ ekolün-

den; Sühreverdî ve İşrak ekolünden; felsefe ile sûfî tecrübenin birbirine yakınlığından; 'Huverne' ya da 'Hurre'den; Molla Sadra ve onun, hikmet-i huzûr'un ta kendisi olan varlığın asıllığı felsefesinden; varlığın asıl olması meselesinden; hareket-i cevherî'den; âkil ile ma'kûl'ün birliğinden; âlem-i nefs'le bağlantılı âlem-i hayal'den ve yeniden dirilişin üç anlamından sözetmektedir. Bu sonuncu bahis, Molla Sadra'nın felsefesinin devamı ve ihyası çevresindeki bir incelemeyle son bulmaktadır.

Corbin, aslında Batı dünyası için yeni bir fikrî ve felsefî kıtanın kâşifiydi; Akdeniz dünyasıyla Hindistan arasında bulunan bir kıtanın.. O, pek çok özelliklerini hâlâ bile, üstelik İranlıların dahi bilmediği İran'ın felsefî dünyasını Batıda ilk kez ciddî biçimde ele alan, genel sınırlarını ve zirve noktalarını tanıtan kişiydi. Corbin'den önce Batılı bilimadamlarından birkaç kişinin Sühreverdî, Molla Sadra ve Hacı Mollahâdî Sebzvârî'yle ilgili olarak birkaç sayfa ve bir iki risale yazdıkları doğrudur. Ama ısrarlı ve yorulma bilmez bir çabayla İran İslam felsefesinin bin yıllık düşüncelerini, gözden geçirilmiş ve ilmî bir şekilde Fransızca'da neşreden; İbn Sînâ'dan tutun Molla Ali Zenûzî ve Sebzvârî'ye kadar birçok şahsiyetten bahseden; İbn Sînâ, Sühreverdî ve Molla Sadra gibi düşünürlerin temel eserlerinden çoğunu ilk kez ilmî bir şekilde tashih edip basımını gerçekleştiren kişi sadece Corbin'di. Üstad Seyyid Celaleddin Âştiyânî ile birlikte *İran Hikmet-i İlahî Hakîmlerinden Seçmeler*'i yayınlamaya başlayan; ne mutlu ki yayına hazırlanan yedi ciltten dört cildin basılmasını ve İran'daki felsefeyle ilgilenenlerin eline eşsiz bir külliyat geçmesini sağlayan da o idi. Yine, benim ve Osman Yahya'nın işbirliğiyle ilk cildi 1964'te basılan, sonraki cildi de kendisinin yardımıyla on yıl sonra tamamlanan *İslam Felsefesi Tarihi*'nde, Batıda ilk kez İslam felsefesinin tam bir tarihini, çoğunun eserleri henüz incelenmemiş olan tüm filozofları değil belki ama, çeşitli devir ve ekollerin tamamını ele alarak arzeden de Corbin'di. Corbin'in İran'daki İslam felsefesini tanıtma yolundaki çabaları, Batılıların

İslam felsefesine ilişkin o zamana kadar İbn Rüşd'le tamamlanan tasvirlerini değiştirmekle kalmadı yalnızca, İslam ülkelerinde, özellikle de İran'da lâyık olduğu değeri bulan bir eser de bıraktı geride. 60'lı, 70'li yıllarda Molla Sadra ve Sühreverdî'nin düşüncesi ekseninde oluşan İran'daki İslam felsefesinin ihyası, büyük oranda Corbin ve Allame Tabâtabâî'nin faaliyetleriyle bağlantılıydı. Her ne kadar merhum Ayetullah Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvînî, merhum Seyyid Muhammed Kâzım İsâr, merhum Mehdî İlahî Kamşaî ve üniversite araştırmacıları gibi büyük hikmet üstadlarının bu alandaki etkinliklerini unutkanlık kazanına atmamak gerekiyorsa da bu böyledir.

Henri Corbin kitabının dördüncü bölümü, aslında üçüncü bölümü izleyen ve felsefî bahislerle ilintili bir bölümdür. Şâyigân bu bölümde, önce Corbin'in İbn Sînâ'nın hikmet-i meşrikıyye'si hakkındaki derinlikli mütalaasını ve onun *Hayy b. Yakzan*, *Risaletu't-Tayr* ve *Selâmân ve Absâl* isimlerini taşıyan üç sembolik risalesinin tahlilini değerlendirmektedir. 50'lilerde gerçekleşen bu araştırma, Corbin'in İslam felsefesine en önemli hizmetlerindendir ve İbn Sina'nın felsefesinin araştırılmasında yeni bir boyut oluşturmuştur. Bu bölümün ikinci bâbında, Corbin'in, kendi fikrî şeyhi saydığı ve İran filozoflarının hepsinden fazla ilgi duyduğu Sühreverdî ile İbn Sînâ arasındaki irtibat incelenmiştir. Şâyigân, üçüncü bâbta Corbin'in, Sühreverdî'nin felsefî ve irfanî temsilleri, hikayeyi kavramanın mertebeleri ve mekansız belde ile âlem-i hayal'in anlamı hakkındaki geniş mütalaalarına yer vermektedir. Dördüncü bâbta ise bu risalelerden biri olan *Kıssatu'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*'yi ayrıca tahlil etmektedir.

Galiba burada eklemek gerekir ki, bu satırların yazarı İran'a döndüğünden ve Corbin'le Sühreverdî üzerine konuşmaya başladığından beri Sühreverdî'nin çoğunlukla Farsça olan risaleleri ile felsefî ve irfanî temsillerine yönelik ilgisini gösteriyor. Corbin, şahsımızı, bu eserlerin tashihini yapıp basmaya teşvik ediyordu. Bu ısrar, Sühreverdî'nin Farsça eserlerinin çeşitli nüshalarını to-

parlayıp on yıldan fazla süren oldukça meşakkatli bir çaba ve tahammülden sonra Sühreverdî külliyatının üçüncü cildi olarak basımını gerçekleştirmemize sebep oldu. Bu esere gösterilen ilgi öylesine büyüktü ki, yüzseksen sayfalık kitabın piyasaya sürülmesinden kısa süre içinde kitap bulunamaz oldu. Bu risaleler, mesela *Safîr-i Sîmorğ* (Simorg'un Çığlığı), *Âvâz-i Per-i Cebraîl* (Cebrail Kanadının Sesi), *Akl-i Sorh* (Kızıl Akıl) gibileri, dar çevrelerde ve halk arasında dillerde dolaştı. Sühreverdî'nin, kesin olarak Farsça nesrin şaheserlerinden olan felsefî ve irfanî temsilleri, yeni şiirin şairlerinin, film yapımcılarının ve öykü yazarlarının bile ilgisini çekti. İtiraf etmek gerekir ki, bu satırların yazarını bu işe teşvik eden, Fransızca baskısına geniş bir önsöz yazan ve Farsça risalelerin tamamını orada kısaca tahlil eden kişi Corbin'den başkası değildi.

Özetle, dördüncü bölümün beşinci bâbında Şâyigân, şiirsel bir üslupla Corbin'in, kendi varlığının meleğiyle karşılaşma ve "Cebrail'in iki kanadının anlamı" çevresindeki fikirlerinden sözetmekte, daha sonra altıncı bâbta ise Corbin'in araştırmalarının oldukça önemli boyutlarından bir başkasını, yani kahramanlık hamaseti ile irfanî hamaset arasındaki bağlantıyı ele almaktadır. Herkes Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si ve Sühreverdî'nin *Farsça Risaleleri*'ni okumuş olmalıdır. Konuyla ilgili olanlar, bu ikisi arasındaki bağlantı ile Şâhnâme'nin Keyhüsrev, Zâl, İsfendiyar ve diğerleri hakkındaki öykülerinin İşrak Şeyhi'nin irfanî temsillerine dönüşmesinden haberdardır. Bu bâb, İran'da edebiyat tarihi ile felsefe tarihi arasındaki ilişkiyi; fakat ne yazık ki gerektiği ve layık olduğu kadar ilgi görmemiş bir ilişkiyi belli oranda aydınlatmaktadır.

Bu bölümün son bâbında aşkın değişiminden; felsefe ve irfan âleminde iyilik, sevgi ve üzüntününün anlamından özlü bir şekilde sözedilmektedir. Şâyigân okuyucuyu, Corbin'nin yazılarının, ilahî aşkın sonsuz yapısında ve İbn Arabî ve Rûzbihân Baklî gibi aşk yolunun müfessirlerinin yazılarında gezinen başka boyutlarıyla tanıştırmaktadır. Ne yazık ki müellif, sonraki bölümde bu mev-

zunun diğer yönlerine geri dönmüş olsa da kitabın hacmi nedeniyle bu önemli noktayı birkaç sayfada özetlemeye ve daha fazla yorum ve tahlilden kaçınmaya mecbur kalmıştır.

Kitabın son bölümü olan "İnsanî Aşktan Rabbanî Aşka", Corbin'in sûfî edebiyatla yoğun meşguliyetinden bahsetmektedir. Birinci bâbta, Corbin'in, eserlerine büyük ilgi duyduğu Rûzbihân Baklî çevresinde bir bahis vardır. Nitekim Corbin, onun *Îbhîru'l-Aşıkîn*'ini Fransız-İran Enstitüsü yayınları arasında yayınlamış ve *İslamî İran Topraklarında* isimli kitabında kendisinden ayrıntılı olarak sözetmiştir. Rûzbihân'ın müşahedeleri Corbin'i cezbetmişti. Şâyigân da şattâhların şeyhinden, daha çok şuhûd sahibi bir arif olarak bahsetmektedir. Sonraki iki bâbta ise Rûzbihân'ın temel öğretilerinin diğer yönleri ele alınmaktadır. Bunlar, insanı Rabbine karşı örtülü tutan, ama aynı zamanda da O'na doğru hidayet eden perdenin kavranmasına dairdir; yani en üst mertebede bu ruhtan başka bir şeyin bulunmadığı (ikinci bâb) ve onun ötesinde, bu hicabın açılmasıyla muvaffak olan ve insanî aşkı ilahî aşka dönüştüren derûn âlemini ziyaretin anlamının yeraldığı (üçüncü bâb) perdenin kavranmasını kapsamaktadır. Bu bâbta, nisbeten uzun bir şekilde, insanî varlıktaki ilahî cemal olarak tecelliden; ilahî aşkın peygamberi olarak Muhammed'den (sav); aynanın aşikar olmasının öneminden; ta'til ile teşbîh arasındaki iltibastan; aşkın ebedî mebdeinden; mecazî aşktan hakikî aşka, zahirî tevhidden batınî tevhide yönelişten sözedilmiş ve Şâyigân, gayet güzel bir üslûpla Corbin'in tefekkürünün en güç yönlerinden birini tavsif etmiştir.

Dördüncü bölümde sûfî edebiyattaki 'şath'a bir göz atılmış, melâmetî bilgelikten ve onun, Rûzbihân'ın tavsif ettiği şekilde, tasavvuftaki öneminden bahis açılmıştır. Bu bölüm, İbn Arabî'nin irfanındaki "yaratıcı muhayyile" gücünden sözetmekte ve yeri doldurulamaz olan bu arifin hayatının başka yönleri hakkındaki birkaç değiniyle devam etmektedir. Burada, Corbin'in *İbn Arabî'nin Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile Gücü* başlıklı kita-

bının olağanüstü etkisine kulak vermek gerekmektedir. Bu kitap yalnızca batıdaki İslamî irfan araştırmaları açısından özel bir önem taşımamaktadır; Fransa'da "Âlem-i Hayal (Imagination) Araştırmaları Merkezi"ni kuran Fransız filozof ve halkbilimcisi Gilbert Durand'dan tutun, âlem-i hayal'in anlamını bulmaya dönük geleneksel sanatı ihya için *Temenos* dergisini yayınlayan ünlü İngiliz şair ve araştırmacı Kathleen Raine'e kadar kalabalık bir Batılı düşünür gurubunun, hatta sanatçıların yoğun ilgisine mazhar olmaktadır. Bu bâbta ele alınan konular, Corbin'in Batıdaki felsefî etkisi bakımından belki de düşüncesinin diğer bütün yönlerinden daha önemlidir. Altıncı, yedinci ve sekizinci bâblar, Corbin'in bu önemli kitabının öteki boyutlarını ve onun bu alanlarda yazdığı diğer yazıları tahlil etmektedir. Burada, tecelli, hebe' ve esmâ-i ilahî'den; tecelli olarak yaratıcı hayalden; hakka kavuşmayla ilgili olarak da aşk ve ibadet dininden sözedilmektedir. Aslında kitabın bu bölümü, Corbin'in tasavvuf hakkındaki, özellikle de diğer sûfî büyüklerinden daha fazla ilgisini çeken Rûzbihân ve İbn Arabî hakkındaki en önemli araştırma ve düşüncelerinin bir özetidir.

Şâyigân, kitabı bitirirken Corbin'in tefekkürünün şu andaki öneminden bahsetmekte; Batıdaki mevcut fikrî ve felsefî akımlara işaret ederek Corbin'in düşüncesinin diri olduğunu ve onun unutulmuş manevî âlemi yeniden bulmada ve "gurbet-i garbiyye"den dönmedeki payını hatırlatmaktadır. Kitabın bu bölümü, aslında Şâyigân'ın Corbin'in tüm yazılarına yönelik bir değerlendirmesidir ve herkes, bu cümleden olmak üzere de bu satırların yazarı bütün felsefî değerlendirmelerini paylaşmasa da takdir ve övgüye layıktır. Hem felsefî bir görüşü bulunması, hem de Corbin'in eserlerine tam anlamıyla âşinâ olması nedeniyle Şâyigân'ın değerlendirmesi, Corbin'in düşünce dünyasına girmek isteyen her araştırmacı ve düşünür için her halükârda ilgi görecektir.

Corbin, hayatının oldukça verimli dönemlerinde ikiyüze yakın kitap ve makale yazdı veya yayına hazırlayıp tashih etti. Ni-

tekim Şâyigân, bunların listesinin bir özetini bu kitapta üç sayfada zikretmiştir.[5] Bu özete bir göz gezdirilmesi, insanı Corbin'in hayrete düşürücü ilmî faaliyetinden haberdar etmeye yeterlidir. Corbin, İran'daki tefekkür tarihinin ve İslam medeniyetinin bilinmeyen pek çok dönemini ilk kez batı dünyasına göstermekle ve çok sayıda büyüğümüzün ilmî, felsefî ve irfanî kişiliğini dış dünyaya tanıtmakla kalmamış, nicel olarak da geriye, İran ve İslam kültürünün manevî dünyasına yönelik hem derinliğinin, hem de aşk ve ilgisinin nişanesi olan eşsiz bir alan bırakmıştır.

Henry Corbin'in kitabı, *Câvidân-ı Hıred* veya *Hikmet-i Hâlide* (Philosophia Perennis) külliyatı arasında basılmıştır. Bu çaba, ilgi duymaya gerçekten layıktır. Bunun sebebi, Corbin'in aslında bu görüşe bağlı olması; çeşitli medeniyet ve dinlerin derinliklerinde yeralan muhtelif tecellilerde bir tek hakikati araştırması; gurbet-i garbiyye'nin garibine nurânî doğu yönünde, ama sadece coğrafî anlamda doğuya ve özellikle de manevî manada İran'ın aydınlık dünyasına doğru değil, tüm insanların içinde ve batının görünüşte evrensel uygarlığının unutulmuş batnında gizli bulunan doğu yönünde kılavuzluk etmeye çalışmasıdır.

Şâyigân'ın kitabı, hem Avrupa'nın bu zamandaki en büyük araştırmacı, İranolog ve düşünürlerinden birinin düşüncesinin bir özetidir, hem de araştırmacıları Corbin'in engin düşünce dünyasına yöneltebilecek bir eşiktir. Dâryûş Şâyigân'ın olgun, kusursuz ve sözkonusu mevzuya yönelik ilgi ve aşkla içiçe olan ve Corbin'e saygı ifade eden çabasının ürünü durumundaki bu değerli

[5]Corbin'in vefatından sonra basılan kitaplar arasında "Tektanrıcılığın Paradoksu (Le Paradoxe du Monotheisme)", "Mabed ve İrfanî Düşünce (Temple et Contemplation)", "Allah'ın Yüzü ve İnsanın Yüzü (Face de Dieu, Face de L'homme) gibi önemli eserler ve Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İşrak*'ının Fransızca tercümesi sayılabilir. Bu hacimli ve güçlü içerikli eserler, hem Corbin Hanımefendi'nin olağanüstü gayretinin, hem de Corbin'in şaşırtıcı çalışkanlığının sözcüsüdür. Dibi görünmeyen bu hazine hâlâ tükenmemiştir ve umulur ki, bir gün Corbin'in, Molla Sadra'nın *Şerh-i Usûl-i Kâfî*'sinden tercüme ve tefsiri gibi diğer eserleri de neşredilir.

eserinden daha fazla kişinin yararlanabilmesi için bu önemli kitabın Farsça ve İngilizce çevirilerinin kısa süre içinde neşredilmesi umudunu taşıyorum.

Bu bahsin ilgi alanına giren ikinci eser, Corbin'in vefatından sonra vefalı ve çok azimli eşi Stella Corbin Hanımefendi tarafından yayınlanan ve *İran ve Felsefe* adını taşıyan son kitaptır. Corbin'in dâr-ı fânî'yi selamladığı (Hakk'ın rahmetine kavuştuğu-çev.) 1978 yılından bugüne değin, Corbin'in hanımı, ya çeşitli dergilerde dağınık olarak yayınlanmış durumda bulunan, ya da hiç basılmamış Corbin'in eserlerinden birkaç büyük cildi, kitap olarak herkesin yararlanmasına sunmuştur. *İran ve Felsefe* de aslında bu külliyatın son yazısıdır.

Bu kitabın başlığı bile İran ve İslam felsefesiyle ilgilenen herkesi kendine çekmekte ve insanı, bir yandan İran'la, diğer yandan felsefeyle hep bağlantılı olmuş Corbin'in tefekkür ocağının merkezine yerleştirmektedir. Genç filozof Corbin, felsefî düşünce dünyasında İran İslam felsefesinin ebedî ufkuna doğru seyahate çıkmıştı. Ama aynı zamanda İran felsefesinin İslam öncesi tefekkürüyle de yakından ilgileniyordu. Sözkonusu kitabın içeriği, Corbin'in, İran'a seyahatinin başlangıcından, hemen hemen ömrünün sonuna kadar otuz yıl boyunca bu alanda yazdığı bir dizi makaledir. Tabii ki bu külliyatta yeralan sözkonusu felsefî noktaların çoğu, ayrıntılı olarak *İran İslam Topraklarında* gibi eserlerde ve Corbin'in diğer felsefî kitaplarında geçmiştir. Fakat pek çoğu Corbin'in Tahran ve Paris'te yaptığı konuşmaların metni olan mezkur makaleler, Corbin'in çeşitli konulardaki felsefî tefekkürünün temel çizgileri ilk kez bu konuşmalarda ortaya konduğu, daha sonra da risalelerinde genişletildiği için özel bir öneme haizdir.

İran ve Felsefe, ilki "Dinler Tarihi", ikincisi ise "Felsefe ve Tasavvuf" adını taşıyan iki bölümü içermektedir. Corbin, "Dinler Tarihi" bahsi çevresinde, ünlü Hadis-i Nebevî'de zikredilen 'ilmu'l-edyân' anlamında değil, "Religionswissenchaft" anlamında

dinler bilimiyle İranoloji arasındaki ilişkiden sözederek başlamaktadır. Ondokuzuncu yüzyılda Max Müller'le, ayrıca Almanya ve İngiltere'deki başkaca isimlerle başlayan bu bilim dalının seyri ve değişimi gözönünde bulundurulduğunda, İranolojinin ve İran dinlerinin, batıda yapılmış dinler tarihi araştırmalarındaki yeri hakkında çok önemli meseleler sunmaktadır.

Birinci kısmın ikinci bölümünde, Corbin'in birkaç yeni projesi "İranoloji ve Felsefe" başlığı altında biraraya getirilmiştir. Corbin, bu bölümde "İranoloji" kelimesinin anlamından bahsettikten sonra İslam felsefesini Arap felsefesiyle sınırlandırmanın hata olduğunu belirtmekte; İslam felsefesinin bütünlüğünü kavramada İran filozoflarının, hatta Farsça'nın önemine eğilmenin bir zorunluluk olduğunu söylemekte; kimilerinin ısrarla hâlâ sürdürdükleri ve İslam felsefesini "Arap felsefesi" olarak nitelediklerı akılsızca hatayı bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bu çabada Corbin'in eserleri oldukça önemlidir. Gerçi çeşitli nedenlerle, kimilerinin tarihsel, kimilerinin de siyasî maksatla kullandığı bu yanlış adlandırma hâlâ Avrupa ve Amerika'nın pek çok ilim merkezinde yürürlüktedir. Corbin ve başkalarının çabalarına rağmen İranlı filozofların İslam felsefe tarihinin son dönemlerindeki payı hâlâ yeterince tanınmamıştır. Kendilerini İslam felsefesi uzmanı sayan çokları, ister Nâsır-ı Hüsrev ve Sühreverdî'nin, ister Hacı Mollahâdî Sebzvârî'nin eserleri olsun İslam felsefesine dair Farsça verilmiş eserlere en küçük bir ilgi göstermemektedirler.

Sonraki bölümde, Corbin'in, Avrupalı filozofların İran ve onun fikrî geleneği üzerine görüşleri hakkında yeni bir incelemesi yeralmaktadır. Burada Kant, Hegel, Nietzsche ve diğerlerinden sözetmekte; daha çok bu tür düşünürlerle meşgul olurken Zerdüşt, *Avesta* ve İran'ın İslam öncesi dinî-felsefî tefekkürüne yönelmektedir. Daha sonra konuyu değiştirerek İran'daki filozoflardan bahsetmektedir. 1961 yılına ait bu metinde henüz Corbin'in İran'daki felsefenin seyri hakkındaki bilgisi, ömrünün son on yılındaki olgunluğa ulaşmış değildir. Fakat bu eserde bile İran'daki

düşüncenin seyri üzerine genel bir çerçeveyi doğru biçimde çizmiştir. Bununla birlikte birkaç yerde, sonraki araştırmalarının değişikliğe uğrattığı veya yanlışladığı kimi değiniler yeralmıştır.

Bu kitabın sonraki bölümü "Dinler Tarihinde Meseleler ve Usüller"e ayrılmakta ve Corbin, işi dinleri araştırmak olan "Sorbonne Üniversitesi Yüksek Araştırmalar Okulu"nun profesörü olarak dinler bilimi çevresinde teorik araştırmalara yönelmektedir. Fakat bu teorik aşamada bile işi gücü daha çok İran dinleri ve bu ülkenin felsefesidir. Bu araştırmada, İran'ın dinî-felsefî düşüncesinden alınmış bilginin Batılı bir üniversite çevresinde dinleri incelemede felsefe ve metodolojiye nasıl kaynaklık edebileceğini göstermektedir.

İran ve Felsefe kitabının ikinci bölümü, Corbin'in bir dizi makalesinden oluşmuş bir külliyattır. Bu külliyat, İran'daki felsefe ve irfanda ilm-i huzûrî ve şuhûd hakkındaki teori ile 'sefer' ve 'peygamber'in anlamı; kutsal kâse merasimiyle ilgili olarak Fütüvvet'in âdâp ve adetleri; Ebu'l-Hattab'ın şahsiyeti ve düşünceleri; bâtınî hareketin kurucusu üzerine bahisler ile başlamaktadır. Eser, nübüvvet ve varlık felsefesine dayalı felsefe; tasavvuf ve epistemoloji; İran tasavvufundaki musiki boyutu hakkında yazılmış üç risale ile sona ermektedir. Bu araştırmaların herbiri, Corbin'in İran kültürünün çeşitli tezahürleri üzerindeki derinliğini gösteren gerçekten okunmaya değer konuları içermektedir. İran'da tasavvuf ile musiki arasındaki köklü derûnî ilişkiden sözeden son makale özellikle ilginçtir. Çünkü Corbin, musikiye oldukça ilgi duymasına rağmen büyük oranda işitme nimetinden mahrumdu. İran tasavvuf musikisi hakkında gündeme getirdiği noktalar, aslında onun, yalnızca kalp gözüyle İran'ın irfan semasının pek çok hakikatini gözlemlemekle kalmadığını, kalp kulağıyla da bu toprakların geleneksel musikisinin melekûtî nağmelerini dinlediğini ispatlamaktadır.

Corbin'in bu eseri, İran'ın felsefe ve dinî düşünce dünyasına açılan kapıları kapsamamaktadır sadece. İran kültürüne ilgi du-

yanlar için, bu kültürün felsefî yapısının yalnızca zayıf olmamakla kalmadığı, İranlıların fikrî ve kültürel hayatının en önemli yönlerinden sayıldığı yolunda bir hatırlatma da vardır. Hakkında çok sayıda araştırma yapılmış ve muteber tarihler hazırlanmış İran edebiyatı ile çeşitli sanatlarının karşılaştırılması konusunda ne yazık ki İran'ın felsefî mirası büyük ölçüde bilinemez halde kalmıştır; hatta İranlılar için bile. Bununla birlikte bu felsefenin önemi, hiç olmazsa şimdilerde yavaş yavaş tüm dünyada, bu cümleden olmak üzere de İran'da ve diğer İslam ülkelerinde öncekinden daha fazla tanınıyor ve genel hatlarıyla İran'daki felsefî düşüncenin seyrinden sözedilebiliyorsa bunu büyük oranda Henry Corbin'in yaklaşık yarım yüzyıllık yorulma bilmez çabalarına borçluyuz. Corbin, Batının fikrî ufkunda, hikmet-i işrak'ın ve İran'daki diğer felsefî ve irfanî ekollerin cennet semasına yeni bir kapı açmış ve geride, dimdik ayakta kalacak ve yakın vadede zamanın eskitmesine kesinlikle maruz kalmayacak bir miras bırakmıştır. Kısacası, ister İran topraklarında yaşayanlar olsun, ister İran'ın felsefe ve irfan geleneğinin şaşırtıcı güzellik ve parlaklığının cazibesine kapılmış batılılar olsun, isterse de vatanlarından uzakta başka ülkelerde, ama İran'ın manevî dünyasında hayatlarını sürdüren İranlılar olsun İran'ın incilerle dolu kültürüne aşık olan ve ilgi duyanların tümü bu büyük bilgine borçludurlar.

Seyyid Hüseyin Nasr
İrannâme, C. IX, Sayı: 4, Sonbahar 1991
Farsça'dan çeviren: Kenan Çamurcu



düşünce dizisi: 29

MAKALELER - 1
Seyyid Hüseyin Nasr



Modern düşüncenin sakat insan ve kâinat anlayışının neden olduğu bozukluklar daha fazla kişi tarafından farkedilmekte ve insanlar mezkur düşüncenin dünyayı cennete dönüştüreceği inancını terkederek alternatif dünya görüşü arayışına girmektedir. Arayış içindeki insanoğlunun karşısındaki tek sahih alternatif ise dindir. Ekoloji, eğitim, bilim, medeniyet gibi alanlardaki modern sorunlar karşısında dinin getirdiği çözümleri ve bakış açısını ele alan bu kitap, işte bu sahih alternatifi tanıtmaya çalışmaktadır. Her biri değişik yer ve zamanda yayınlanmış makalelerden oluşan bu çalışma, ilk kez Türkçe'de kitap bütünlüğüne kavuşmaktadır.

ISBN 975-574-047-3





insan yayınları

